

مركز دراسات الوحدة العربية

نقد العقل العربي (٢)

بنية العقل العربي

دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية

الدكتور محمد عابد الجابري

بنية العقل العربي

دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة
في الثقافة العربية



مركز دراسات الوحدة العربية

نقد العقل العربي (٢)

بنية العقل العربي

دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الجابري، محمد عابد

بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية / محمد عابد الجابري.

٥٩٩ ص. ـ (نقد العقل العربي؛ ٢)

ببليوغرافية: ص ٥٧٥-٥٨٣.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-269-3

١. العقل العربي. ٢. الثقافة العربية. ٣. نظرية المعرفة. أ. العنوان. ب. السلسلة.

001.1

العنوان بالإنكليزية

The Structure of Arab Reason:
The Epistemological Order of Arab Culture

by Mohammed Abed al-Jabri

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، حزيران/يونيو ١٩٨٦
الطبعة التاسعة: بيروت، آب/أغسطس ٢٠٠٩

المُحتويَات

القسم الثاني
العـرفان

القسم الثالث
البرهـان

القسم الرابع
تفكك النظم.. ومشروع
إعادة التأسيس



تـذكـير...

«... لنختم إذن بالتذكير بأننا قد انتهينا من دراستنا لمكونات العقل العربي، داخل الثقافة العربية، إلى التمييز بين ثلاثة نظم معرفية يؤسس كلٌ منها آلية خاصة في إنتاج المعرفة مع ما يرتبط بها من مفاهيم وينتج عنها من رؤى خاصة كذلك. والخطوة التالية التي تنتظرنا هي تحليل هذه النظم المعرفية الثلاثة (البيان والعرفان والبرهان) وفحص آلياتها ومفاهيمها ورؤاها وعلاقة بعضها ببعض مما يشكل البنية الداخلية للعقل العربي كما تكون في عصر التدوين وكما استمر إلى اليوم. ذلك هو موضوع الجزء الثاني من هذا الكتاب».

تلك هي الفقرة التي ختمنا بها خاتمة الجزء الأول من هذا الكتاب، الجزء الذي جعلناه بعنوان «تكوين العقل العربي»[*] وأردناه أن يكون نوعا من «استئناف النظر في تاريخ الثقافة العربية» تمهيداً لـ «بدء النظر في كيان العقل العربي وآلياته» كما نبهنا على ذلك في التقديم الذي صدرناه به.

كان «تكوين العقل العربي» إذن، شبه المدخل والمقدمات لهذا الجزء الذي نضعه اليوم بين يدي القارىء بعنوان: «بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية» وإذن، فلا حاجة إلى إعادة تقديمه بكلام سيكون في جميع الأحوال تكراراً لما ورد في الجزء الأول. ولا حاجة كذلك إلى تقديم وصف لمحتوياته، لأن أيّ وصف نقدمه سيكون بالضرورة تكراراً لما اطلع عليه القارىء، أو بإمكانه أن يطلع عليه، في فهرس الكتاب أو خاتمته. شيء واحد نريد أن نضيفه إلى هذا التذكير وهو أن هذا الكتاب كان من الممكن أن يكون أروح مرتين لو أننا اقتصرنا فيه على التحليل النظري ولم نكلف القارىء عناء الخوض معنا في تحليل ملموس لموضوعات ملموسة: كان هذا الكتاب سيكون أروح للقارىء لو أننا قدمنا آراءنا جاهزة غير مقيدة ولا مثقلة بما تستند عليه من مواد فضّلنا تركها، في كثير من الأحيان، تعرض نفسها بنفسها. وكان سيكون أروح لو اننا تجنبنا الخوض، بتفصيل أحياناً، في موضوعات سيعتبرها المختص فيها «عادية» وسيعتبرها المختص في غيرها من اختصاص غيره.

ولهؤلاء جميعاً نقول: لم يكن في امكاننا أن نفعل غير ما فعلنا. لقد أردنا أن تكون

(*) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤).

أحكامنا تحمل معها مستنداتها، وأردنا أن تكون هـذه المستندات متنوعة تنطق باسم كيان العقل العربي ككل: العقل العربي كما تكوّن داخل الثقافة العربية الإسلامية «العالمة» بمختلف منازعها.

عسى أن نكون قد وفقنا فعلاً إلى «بدء النظر» في بنية هذا العقل الذي طال سكوته عن نفسه.

الدار البيضاء — محمد عابد الجابري
في ١٩٨٥/١١/٩ — كلية الآداب ـ الرباط. المغرب

القِسْمُ الأوّل
البَيانُ

مـدخـل

مـا البـيان ؟

- ١ -

يهدف هذا المدخل إلى بناء تصور أوّلي وعامّ للنظام المعرفي البياني من خلال تحديدات البيانيين أنفسهم. ونحن نقصد بـ «البيانيين» هنا جميع المفكرين الذين انتجتهم الحضارة العربية الإسلامية والذين كانوا ـ أو ما يزالون ـ يصدرون في رؤاهم وطريقة تفكيرهم عن الحقل المعرفي الذي بلورته وكرسته **العلوم العربية الإسلامية الاستدلالية الخالصة**، ونعني بها النحو والفقه والكلام والبلاغة، وبالأخص منهم أولئك الذين ساهموا في «تقنين» هذا الحقل المعرفي: تحديده وحصر أقسامه وضبط آليات التفكير داخله والافصاح عن نوع الرؤية التي **يحملها عن العالم. إنهم بكلمة واحدة «علماء البيان» من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول** الفقه وعلماء الكلام، سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو حنابلة أو من «الظاهرية» أو من «السلفيين»، قدماء ومحدثين. إن هؤلاء جميعاً ينتمون إلى حقل معرفي واحد يؤسسه نظام معرفي واحد هو النظام المعرفي البياني الذي نحن بصدد دراسته، كما أنهم قد عملوا جميعاً، كل في ميدان اختصاصه وضمن «أصول» مذهبه البياني، على المساهمة بهذه الدرجة أو تلك في صياغة «نظريات» في البيان، فقهية أو نحوية أو بلاغية أو كلامية، متكاملة ومتداخلة تصف، أو تحلل، جوانب أو مستويات من العالم المعرفي الذي ينتمون إليه، عالم «البيان».

ولا شك أنّ الباحث سيرتكب خطأً كبيراً إذا هو اعتقد أن الاهتمام بـ «البيان»، بأساليبه وآلياته وأصنافه كان من اختصاص علماء البلاغة وحدهم، هؤلاء الذين جعلوا من «علم البيان» أحد الأقسام الثلاثة التي ينقسم إليها «علم البلاغة» العربية (علم المعاني، علم البيان، علم البديع). فالبلاغيون الذين اتجهوا هذا الاتجاه كانوا آخر من ظهر على مسرح الدراسات البيانية، كما أن تصنيفهم ذاك لعلوم البلاغة لم يتقرر بصورة نهائية إلا في مرحلة

متأخرة، وبكيفية خاصة مع السكّاكي المتوفى سنة ٦٢٦ هـ. أما قبل ذلك فلقد كان مصطلح «البيان» يشمل كافة الأساليب والوسائل التي تساهم ليس فقط في تكوين ظاهرة «البلاغة» بل أيضاً في كل ما به يتحقق «التبليغ»: تبليغ المتكلم مراده إلى السامع. ليس هذا وحسب، بل إن «البيان» في اصطلاح رواد الدراسات البيانية: «اسم جامع» ليس فقط لكل ما به تتحقق عملية «الإفهام» أو «التبليغ» بل أيضاً لكل ما به تتم عملية «الفهم» و«التلقي» وبكيفية عامة: «التبين».

وإذن، فلا بد من الأخذ بعين الاعتبار الكامل كون الدراسات البيانية البلاغية قد بدأت وقطعت أشواطاً من التطور، أساسية وحاسمة، خارج دائرة «البلاغيين» الضيقة. هذا إذا كانت هناك فعلاً، في الثقافة العربية الإسلامية، مثل هذه الدائرة «الضيقة». وكيفما كان الحال فإن الثابت تاريخياً هو أن الأبحاث البيانية كانت على رأس الأعمال العلمية الأولى التي انتقلت بالثقافة العربية الإسلامية، مع بدايات عصر التدوين، من ثقافة المشافهة والرواية إلى ثقافة الكتابة والدراية، وبالتالي من الثقافة «العامية» إلى الثقافة «العالمة». وإذا كان من الصعب الفصل بين الاختصاصات في الحقل المعرفي البياني، وبكيفية خاصة خلال المراحل الأولى من «تقنينه» إذ كان اللغوي متكلماً، والمتكلم نحوياً والفقيه لغوياً متكلماً... إلخ، فإن كل المعطيات التاريخية المتوفرة الآن تؤكد أن الأبحاث البيانية إنما تم تدشينها بصورة منظمة في اللغة والنحو والفقه والكلام، وبعبارة أدق في الأبحاث والمناقشات التي ستُسَمَّى فيما بعد بهذه الأسماء، وهي أبحاث ومناقشات كان يستقطبها مركز اهتمام واحد هو النَّصُّ الديني الأساسي: القرآن، الكتاب المبين.

وبطبيعة الحال لقد تطوّرت الأبحاث البيانية التي انطلقت مع بداية عصر التدوين تطوراً عظيماً هائلاً، خلال هذا العصر نفسه: لقد اتسعت دائرة اهتمامها لتشمل الخطاب العربيّ ككل من شعر وخطابة وترسّل وفنون من القول أخرى، كما انشغلت بصورة أوسع وأعمق بعملية «الضبط» و«التقعيد» و«التقنين» نتيجة المجادلات المذهبية داخل الدائرة البيانية نفسها، وأيضاً وهذا أشد تأثيراً، نتيجة تسرّب النظامين المعرفيين الآخرين في الثقافة العربية، العرفان والبرهان، ودخولهما منفردين، احدهما ضد الآخر، أو مجتمعين، في صدام مع النظام البياني... وهكذا، فإذا كانت القواعد والأصول التي وضعها أو رتبها اللغويون والنحاة والفقهاء والمتكلمون والبلاغيون في عصر التدوين، قد انتقلت بـ «البيان» كنظام معرفي من حالة **اللاوعي**، حالة العفوية اللغوية - إن صح التعبير - إلى حالة **الوعي**، حالة التفكير المنظم الخاضع لقوانين، والمحدود بحدود، فإن استمرار المجادلات في الثقافة العربية الإسلامية سواء بين البيانيين أنفسهم أو بينهم وبين «العرفانيين» من متصوفة وباطنية واشراقيين من جهة، أو بينهم وبين «البرهانيين» من مناطقة وفلاسفة من جهة ثانية، قد زاد من تعميق الوعي بخصوصية «البيان العربي» منهجاً ورؤية، سواء لدى البيانيين أنفسهم أو لدى خصومهم من العرفانيين والبرهانيين.. ويهمُّنا هنا، في هذا المدخل، أن نتعرف، من خلال نصوص البيانيين أنفسهم، على الكيفية التي انتقل بها «البيان»، كنظام معرفي، من حالة

اللاوعي إلى حالة الوعي، الشيء الذي سيمكننا من رصد أهم السلطات المرجعية التي تقود التفكير في الحقل البياني العربي، بل في: **العقل البياني**.

- ٢ -

خصص معجم «لسان العرب» لابن منظور عدة صفحات لمادة (ب. ي. ن). استعرض فيها كعادته مختلف معاني الكلمات المؤلفة من هذه المادة / الأصل والمستعملة في اللغة العربية، معززاً كل معنى بشواهد من الشعر أو الحديث أو القرآن، مشيراً إلى آراء اللغويين وتأويلاتهم... وابن منظور كما نعرف من رجالات القرن السابع الهجري (٦٣٠ - ٧١١ هـ)، جمع في معجمه مادة اللغة العربية كما تم تدوينها وضبطها منذ بداية عصر التدوين (منتصف القرن الثاني للهجرة)، وقد حرص، كما فعل غيره من أصحاب المعاجم الذين سبقوه، على الاقتصار فيما جمع، على مادة اللغة العربية «الأصل»، أعني المادة اللغوية التي كانت متداولة عند عرب الجزيرة قبل أن تختلط ألفاظها ومعانيها مع لغات الشعوب الأخرى التي دخلت الإسلام، حين الفتح وبعده. وبذلك أبعد من مجال اهتمامه جميع الكلمات والمعاني الْمُسْتَجَدَّة التي «دخلت» اللغة العربية مع ازدهار الحضارة العربية الإسلامية وانتشارها، سواء منها ما اعتبر «غير فصيح» أو ما كان مصطلحاً، علمياً أو فنياً.

وإذن، فنحن عندما نرجع بكلمة من الكلمات العربية إلى معناها اللغوي، مستندين في ذلك إلى المعاجم القديمة كمعجم «لسان العرب» الواسع الشامل، فإننا نرجع بها في الحقيقة إلى **مجالها التداولي الأصلي**، أي إلى الحقل المعرفي الخاص الذي ظلت اللغة العربية الفصحى تحمله معها عبر العصور، على الأقل داخل تلك المعاجم، أعني داخل الفكر الذي تتخذه تلك المعاجم إطاراً مرجعياً لها. وإذا نحن أخذنا بالأطروحة العامة المقبولة الآن لدى علماء السيميائيات والانتولوجيا اللسانية، والقائلة: «إنّ منظومة لغوية ما (الشي الذي يعني ليس فقط مفرداتها، بل أيضاً نحوها وتراكيبها) تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم وفي كيفية مفصلتهم له، وبالتالي في طريقة تفكيرهم»[1]، أمكن القول إن الكلمة التي يرجع بها إلى معناها اللغوي إنما يطلب مدلولها كما كان يتحدد داخل المنظومة اللغوية التي تنتمي إليها، وبالتالي فهي لا بد أن تحمل في معناها اللغوي قليلاً أو كثيراً من خصائص رؤية أهلها للعالم وكيفية مفصلتهم له وطريقة تفكيرهم في ظواهره وحوادثه. وإذا كان هذا يتعذر، في بعض الأحيان، لمسه أو اكتشافه في بعض اللغات الحديثة التي يغلب فيها الطابع الإجرائي فتبتعد باستمرار عن أصولها وتستقل بنفسها متخذة من الحاضر، حاضرها هي، إطارها المرجعي الوحيد أو على الأقل الأساسي، فإنه شيء ميسور جداً، وبدرجة كبيرة في اللغة العربية الفصحى. وهذا راجع أساساً إلى حرص المعاجم العربية القديمة - وهل هناك غيرها؟ - على الرجوع بالكلمة إلى «الأصل» الذي أخذت منه، وإلى إبراز العلاقة التي قد تربط هذا الأصل اللغوي بالموضوع الحسيّ الذي وضعت لتشير إليه في البيئة

---

(١) Adam Schaff, *Language et connaissance* (Paris: Editions Anthropos, 1973), pp. 292 - 293.

العربية «الأصل» بيئة عرب الجاهلية، والأعراب منهم خاصة، الشيء الذي يجعل الكلمة العربية تنقل معها صورة مصغرة عن العالم الذي تنتمي إليه، على هذه الدرجة، أو تلك، من الوضوح. . . وإذن فنحن عندما نرجع بكلمة ما إلى أصلها اللغوي، في هذا المدخل أو في الفصول اللاحقة، فإنما نعود بها إلى العالم المعرفي العربي البياني قبل «الاختلاط»، وهو العالم الذي يهمنا هنا.

ولعل كلمة «بيان» أكثر الكلمات العربية تعبيراً عن خصائص الرؤية التي تقدمها المنظومة اللغوية العربية، أو الحقل المعرفي العربي «الأصل»، عن العالم، ليس فقط لأنها من الكلمات الخاصة باللغة العربية، إذ لا نجد لها ما يقابلها في اللغات الأخرى، ولا لأنها من أكثر الكلمات استعمالاً في القرآن (وردت مادة ب. ي. ن. في القرآن أكثر من ٢٥٠ مرة) بل أيضاً لأنها أصبحت، عندما تمت عملية تقنين اللغة العربية وضبط أساليبها التعبيرية، عَلَماً على عِلْم من العلوم العربية «الخالصة» (علم البيان)، وأكثر من ذلك وأهم، **لأنها أصبحت تدل على نظام معرفي معين أخذ الوعي به، كرؤية ومفاهيم وطريقة في التفكير، يتبلور ويتعمق مع الأيام داخل الثقافة العربية الإسلامية**. فعلى ضوء هذا التطور الذي عرفته كلمة «بيان» والذي لم يكن في الحقيقة سوى انتقال مضمونها من الكمون إلى الظهور، من حالة اللاوعي إلى حالة الوعي سنقرأ «بيانات» صاحب معجم «لسان العرب» حول مادة (ب. ي. ن).

إذا نحن تتبعنا «النصّ» الذي يقدمه لنا «لسان العرب» عن مادة (ب. ي. ن) وجدناه ينتقل بنا عبر خمس دلالات، أو على الأصح خمسة مستويات من الدلالة نعرضها على الترتيب كما يلي:

١ - (ب. ي. ن) = الوصل. والدلالة على الوصل في هذه المادة تكاد تختص به كلمة «بَيْنٌ» المصاغة اسماً ساكنَ الوسط على وزن «عَيْن». ويستشهد صاحب «لسان العرب» لهذا المعنى بأبيات من الشعر منها قول الشاعر:

لقد فرَّق الواشين بَيْني وبَيْنَها ... فقرّت بذلك الوصل عيني وعيْنها

وقول آخر:

لعمرك لولا البينُ لا يُقْطَعُ الهوى ... ولولا الهوى ما حنَّ للبَيْنِ آلفُ

كما استشهد من القرآن بالآية التي يخاطب بها قوماً من المشركين، يوم القيامة، قائلاً: ﴿ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء، لقد تقطع بَيْنُكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون﴾ (الأنعام: ٩٤). ثم يضيف معلقاً: قرىء «بينكم» بالرفع والنصب. فالرفع على الفعل، أي تقطّع وصلكم، والنّصب على الحذف، يريد: ما بينكم». ثم يورد أقوالا في الموضوع بعضها يناصر القراءة بـ «الرفع» وبعضها يقول بـ «الحذف». وواضح أن القراءة بالرفع هي وحدها التي تجعل

«البين» هنا بمعنى الوصل. أما النصب فهو بالعكس من ذلك يجعل الكلمة تفيد «الفصل»، وهذا ما اختاره الزمخشري، وهو من أقطاب البيان، إذ فسَّر «تقطَّع بينَكم» (بالنصب)، في الآية المذكورة بـ «وقع التقطع بينكم - ثم يضيف - كما تقول: جمع بين الشيئين تريد أوقع الجمع بينهما على إسناد الفعل إلى مصدره بهذا التأويل. ومن رفع فقد اسند الفعل إلى الظرف كما تقول: قوتل خلفكم وأمامكم، وفي قراءة عبدالله: لقد تقطع ما بينكم»[2]. وإذا أضفنا الى هذا الاختلاف ندرة ما ورد في هذا المعنى من الشعر أو غيره، أمكننا أن نستنتج أن دلالة «البين» على «الوصل» لم تكن شائعة، وأنها عندما تستعمل بهذا المعنى إنما يكون ذلك - ربما - من باب تسمية الشيء بضده، وهذا شيء معروف في اللغة العربية. واذا صح هذا كان «البين» في دلالته الأصلية هو «الفصل». وهذا ما يؤكده صاحب «مقاييس اللغة» حيث نقرأ في مادة (ب. ي. ن) ما يلي: «الباء والياء والنون أصل واحد هو بعد الشيء وانكشافه. فالبين: الفراق»[3].

٢ - (ب. ي. ن) = **الفصل**. بالفعل، يقدّم لنا «لسان العرب» تفاصيل وافرة عن دلالة المادة اللغوية التي نحن بصددها على «الفصل»، إذ نجد أنفسنا، لا بإزاء صيغة لغوية واحدة، بل أمام صيغ مختلفة. وهكذا، فبالإضافة إلى الصيغة (بَيْن - على وزن: عَيْن) التي تفيد الفصل، والبعد، والفرقة، هناك صيغ أخرى نذكر منها:

- **المباينة**: بمعنى المفارقة. وتباين القوم: تهاجروا. وتباين الرجلان: بانَ كل واحد منهما عن صاحبه، وكذلك في الشركة إذا انفصلا.

- **غراب البيْن**: هو الأبقع. أي الذي فيه بياض يتميز به عن سائر الغربان. وسمي الغراب الأبقع هذا «غراب البين» لأنه نذير شؤم، يفرق بين الناس..

- **أبان**: فصل. تقول ضربه فابان رأسه من جسده وفصله، فهو مبين.

- **البَيْن**: البعد والفراق. وفي الحديث: أَبِن القَدَح عن فِيكَ، أي افصله عنه عند التنفس لئلا يسقط فيه شيء من الريق. ويقال: بَيْنَهُما بَيْنٌ أي بُعْد، لغة في: «بَوْن» (والبون: المسافة ما بين الشيئين)، و «البِين» بكسر الباء: الفصل بين الأرضين، وهي التخوم.

- **البائنة**: يقال: طلب إلى أبويه البائنة، وذلك إذا طلب إليهما أن يُبيناه بمَالٍ فيكون له على حدة... والبائنة أيضاً: البئر البعيدة القعر، الواسعة.

- **البائن**: المرأة المطلقة. يقال: بانت المرأة عن الرجل وهي بائن: انفصلت عنه بطلاق.. والطلاق البائن: هو الذي لا يملك الزوج فيه استرجاع المرأة الا بعقد جديد.. يقال للجارية إذا تزوجت: قد بانت، وهنّ قد بِنَّ إذا تزوَّجْن - كأنهن انفصلن عن بيت أبيهن.

٣ - (ب. ي. ن) = **الظهور والوضوح**. كانت المعاني السابقة، معاني الفصل والفراق

---

(٢) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ج ٢، ص ٤٧.

(٣) أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبدالسلام هارون (القاهرة: مكتبة الحلبي، [د.ت.]).

والبعد، تفيد ضمنياً معنى الظهور والوضوح: فظهور الشيء ووضوحه يكون بانفصاله عما حوله وتميزه عما يرتبط به أو ينشد إليه. وإذن فدلالة مادة (ب.ي.ن) على الظهور والوضوح هي «نتيجة» للدلالة الأولى، أو قل هي مستوى ثان من الدلالة. فإذا كان المستوى السابق، الذي يدل على الفصل والفراق والبعد، يشير إلى وضعية الشيء بالنسبة إلى الأشياء الأخرى المرتبطة به، أو التي تدخل معه في علاقة ما، فإنّ هذا المستوى الثاني من الدلالة لذات المادة اللغوية التي نحن بصددها يشير إلى حالة الشيء بالنسبة لمن يراه ويرقبه من البشر. وبعبارة أخرى، إذا كان المستوى الأول يتعلق أساساً بالوجود الانطولوجي للشيء فإن المستوى الثاني يتعلق بالوجود المعرفي. وهكذا نقرأ، ودائماً في «لسان العرب»:

- **بان الشيء بيانا:** اتضح فهو بيِّن.
- **البيان:** ما بُيِّن به الشي من الدلالة وغيرها.
- **أبان الشيء:** فهو مُبين، وأبنتُه أنا: أوْضَحْتُه.
- **استبان الشي:** ظهر، واستَبَنْتُه أنا: عرفته.
- **تبيَّن الشيء:** ظهر، وتبينته أنا. وفي المثل: قد بيَّن الصبح لذي عينين، أي تبين.
- **التبيُّن:** الايضاح. . وأيضاً: الوضوح. ومنه: التِّبيان (بكسر التاء) مصدر «وهو شاذ لأنّ المصادر إنما تجيء على التَّفعال بفتح التاء» ومعناه: الكشف والإيضاح.
- **والتبين أيضاً: التأمل. يقال: تبينت الأمر: تأملته وتوسمته.**
- **والتبيين:** التثبت. وفي الحديث: «إلا أن التبين من الله والعجلة من الشيطان فتبينوا»، فالتبيين هنا معناه: التثبت في الأمر والتأني فيه. وقرىء قوله عز وجل: ﴿إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا﴾ (النساء: ٩٤): وقُرِيء فتثبتوا، والمعنيان متقاربان. وقوله عز وجل: ﴿إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا﴾ (الحجرات: ٦)، أو فتثبتوا. قرىء بالوجهين معاً.

٤ - **(ب.ي.ن) = الفصاحة والقدرة على التبليغ والإقناع.** يتعلق الأمر هنا، كما هو واضح، بمستوى ثالث من الدلالة، المستوى الذي يشير، لا إلى وضعية الشيء بالنسبة لغيره من الأشياء، وضعيّة الانفصال والتفرّد والتميّز، ولا إلى حالته بالنسبة لمن يراه ويرقبه، حالة الظهور والوضوح، وإنما يتعلق الأمر أساساً على هذا المستوى، بقدرة الإنسان - الذي يرى الأشياء ويتأملها ويتوسّمها. . إلخ - على «الإبانة» أي على تبليغ السامع مراده. وهكذا نقرأ، ودائماً في «لسان العرب»:

- **البيان:** الفصاحة واللَّسَن. وكلام بيِّن: فصيح.
- **البيان:** الإفصاح مع ذكاء. والبَيِّن من الرجال: الفصيح.
- **البيان:** إظهار المقصود بأبلغ لفظ (ابن عباس).
- **البيان:** القدرة على الإقناع، إلى درجة تجعل السامع مسحوراً يعتقد الحق باطلاً والباطل حقاً: «روى ابن عباس عن النبي (ص) أنه قال: «إن من البيان لسحرا وإن من الشعر لحِكَماً»، قال: البيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم وذكاءالقلب مع

اللَّسن، وأصله الكشف والظهور. وقيل: معناه أن الرجل يكون عليه الحق وهو أقوم بحجته من خصمه فيقلب الحق ببيانه إلى نفسه، لأن معنى السحر قلب الشيء في عين الإنسان وليس بقلب الأعيان. وقيل معناه إنه يبلغ من بيان ذي الفصاحة انه يمدح الإنسان فيُصَدَّق فيه حتى يصرف القلوب إلى قوله وحبه، ثم يذمه فيصدق فيه حتى يصرف القلوب إلى قوله وبغضه، فكأنه سحر السامعين بذلك، وهو وجه قوله «إن من البيان لسحراً».

٥ ـ (ب. ي. ن) الإنسان حيوان مبين. هذه القدرة على البيان، بهذا المعنى، أي على الكلام الفصيح المقنع «الساحر» خاصية للإنسان وحده، تميزه وتفصله عن الحيوان. وصاحب «لسان العرب» ينتهي إلى هذه النتيجة عندما تعرض إلى معنى كلمة «البيان» الواردة في أول سورة الرحمان: ﴿الرحمان. علَّم القرآن. خلق الإنسان. علمه البيان﴾. فبعد أن يذكر قول من قال إن المقصود بـ «الإنسان» في هذه الآية هو النبي محمد، وبـ «البيان»: القرآن «الذي فيه بيان كل شيء» وبعد أن يشير إلى رأي من يرى أن المقصود بـ «الإنسان» هو آدم (وقد ورد في القرآن أنَّ الله علم آدم الأسماء كلها) بعد هذا وذاك يقول: «ويجوز في اللغة أن يكون الإنسان (في الآية المذكورة) اسماً لجنس الناس جميعاً، ويكون على هذا: ﴿علمه البيان﴾ جعله مميزاً حتى انفصل الإنسان ببيانه وتميزه من جميع الحيوان».

ولا بد من الإشارة هنا إلى أننا نجد هذه الفكرة ذاتها، أو ما يقاربها، عند غير صاحب «لسان العرب» من المفسرين والبلاغيين والمتكلمين البيانيين. فالزمخشري يقول في تفسيره: «الكشاف»، عند تقديمه لسورة الرحمان، إن الله «ذكر ما تميز به (الإنسان) من سائر الحيوان من البيان وهو المنطق (النطق = الكلام) الفصيح المعرب عما في الضمير»[4]. أما الزركشي صاحب «البرهان في علوم القرآن»[5] فهو ينبه إلى أن «حَذْفِ الواو (واو العطف) في قوله تعالى﴿علمه البيان﴾ نكتة علمية، فإنه جعل تعليم البيان وازن خلقه وكالبدل من ﴿خلق الإنسان﴾ لأنه حيّ ناطق، وكأنه إلى مثله أشار أهل المنطق بقولهم في حد الإنسان: حيوان ناطق». ويقول ابن عبد ربه: «كل شيء كشف لك قناع المعنى الخفي حتى يتأدى إلى الفهم ويتقبّله العقل فذلك هو البيان الذي ذكره الله في كتابه ومَنَّ به على عباده فقال تعالى ﴿الرحمان. علم القرآن. خلق الإنسان. علمه البيان﴾. ثم يضيف: «وقال صاحب المنطق حد الإنسان: الحيّ الناطق المبين»[6]. وهي عبارة نجدها بنصها عند الجاحظ[7]، مما يدل على أن اعتبار «البيان» كعنصر

---

(٤) الزمخشري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٤٣.

(٥) محمد بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.])، ج ١، ص ٣١٢.

(٦) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق احمد أمين وآخرين. (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠ ـ ١٩٥٣)، ج ٢، ص ٢. معروف أن أرسطو لم يقل بهذا، وإنما قال الإنسان حيوان ناطق بمعنى عاقل.

(٧) عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.])، مجلد ١، ج ١، ص ٥٦.

محدّد ومقوّم لماهية الإنسان قد حصل في وقت مبكر. وهذا يؤيّده ما نقله المحاسبي عن خالد ابن صفوان من أنه قال: «لولا التبيان لكان المرء بهيمة مهملة أو صورة ممثلة»[8]. وأخيراً وليس آخراً ورد في «لسان العرب» نفسه في مادة (ف. ص. ح) ما نصه: «وقيل جميع الحيوان ضربان أعجم وفصيح. فالفصيح كل ناطق، والأعجم كل ما لا ينطق. وفي الحديث غفر له بعدد كل فصيح وأعجم، أراد بالفصيح بني آدم وبالأعجم البهائم».

هل نستنتج من هذا أن تعريف الإنسان بأنه «حيوان مبين» يوازن في نظر البيانيين التعريف الأرسُطي المشهور: «الأنسان حيوان ناطق» (= عاقل)، وأن «البيان» بالتالي، يوازن «العقل» في الحقل المعرفي البياني؟

سؤال سابق لأوانه، والجواب عنه بالإيجاب أو بالنفي لن يفيدنا كثيراً في موضوعنا. فلنحتفظ إذن بما هو أهم وأوضح: وهو أن «البيان» في إطاره المرجعي اللغوي الأصلي يفيد الفصل والانفصال، والظهور والإظهار. ذلك هو ملخص كل البيانات السابقة. وإذا شئنا ترتيب معاني «البيان»، على أساس التمييز بين المنهج والرؤية في النظام المعرفي البياني، قلنا: **البيان كمنهج يفيد الفصل والإظهار، والبيان كرؤية يفيد الانفصال والظهور**. لنكتفِ بهذه النتيجة «البسيطة» التي استخلصناها من المعنى اللغوي لمادة (ب. ي. ن) ولننتقل إلى المعنى الاصطلاحي للكلمة موضوع بحثنا.

- ٣ -

يمكن القول، بصورة إجمالية، إن الأبحاث البيانية قد انقسمت منذ قيامها إلى قسمين: قسم يعني بـ «**قوانين تفسير الخطاب**»، وقسم يهتم بـ «**شروط انتاج الخطاب**». وإذا كان الاهتمام بـ «التفسير» يمكن الرجوع به إلى زمن النبي حينما كان الصحابة يستفسرونه عن معاني بعض الكلمات أو العبارات الواردة في القرآن، أو على الأقل إلى عهد الخلفاء الراشدين حينما أخذ الناس يسألون الصحابة عما استغلق عليهم من آي القرآن، فإنّ الاهتمام بوضع شروط لإنتاج الخطاب البلاغي المبين لم يبدأ إلا مع ظهور الأحزاب السياسية والفرق الكلامية بعد حادثة «التحكيم» حينما اصبحت الخطابة والجدل «الكلامي» من وسائل نشر الدعوة وكسب الأنصار وإفحام الخصوم.

ومع ذلك، وعلى الرغم من أنه ظهرت بين صفوف الصحابة شخصيات اهتمت بتفسير القرآن وتوظيف الشعر الجاهلي، ديوان العرب، في ذلك مثل ابن العباس المتوفى سنة ٦٨ هـ والذي تجعله الروايات السلطة المرجعية الأقوى في هذا المجال حتى لقّبه الأقدمون بـ «ترجمان القرآن» وقال عنه بعض الباحثين المعاصرين إنه كان «أول المفسرين وبالتالي رائد

---

(٨) أبو عبدالله الحارث بن أسد المحاسبي، «رسالة في مائية العقل،» في: حسين قوتلي، محقق، **العقل وفهم القرآن** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧١).

الدراسات اللغوية في النصوص العربية[9]، فإن ما يروى عنه أو ينسب إلى غيره من معاصريه يدل على أن الأمر كان يتعلق بـ «نشر» الثقافة البيانية الشفوية أساساً، وليس بمحاولات علمية واعية ترمي إلى التشريع لتلك الثقافة، أعني ضبط أصولها ووضع قوانين لتفسير نصوصها.

والواقع أن المحاولات الأولى التي اتجهت بوعي إلى وضع قوانين لتفسير الخطاب البياني، المتمثل يومئذ في القرآن أساساً، إنما بدأت مع عصر التدوين، مع أمثال مقاتل بن سليمان المتوفى سنة ١٥٠ هـ الذي اهتم بظاهرة تعدد دلالة الكلمات والعبارات في القرآن من جملة ما اهتم به في كتابه: «**الأشباه والنظائر في القرآن الكريم**»[10]، وأبي زكرياء يحيى بن زياد الفرّاء المتوفى سنة ٢٠٧ هـ ـ الذي تناول في كتابه **معاني القرآن**[11] ظاهرة «التجوز»، و«الاتساع» في الخطاب القرآني. على أن أهم محاولة في هذا المجال، من بين المحاولات الرائدة، هي تلك التي قام بها أبو عبيدة معمر بن المُثنى المتوفى سنة ٢١٥ هـ الذي تناول في كتابه **مجاز القرآن**[12]، الأساليب البيانية البلاغية في القرآن التي ستصبح فيها بعد موضوع دراسات مفصلة ومادة خصبة لاستخلاص قوانين تفسير الخطاب البياني. وقد استعمل أبو عبيدة كلمة «مجاز» بمعنى واسع يغطي كثيراً من العمليات والآليات الأسلوبية العربية. ويقال إن الذي دعاه إلى تأليف كتابه أن بعضهم سأله عن قوله تعالى: ﴿**أنها شجرة تخرج من أصل الجحيم، طلعها كأنه رؤوس الشياطين**﴾ (الصافات: ٦٤، ٦٥)، مستغرباً من تشبيه معلوم (شجرة) بمجهول (رؤوس الشياطين) على غير عادة العرب كما زعم، فأجاب أبو عبيدة بأن القرآن خاطب العرب على الطريقة التي يفهمونها وأن تشبيه معلوم بمجهول ليس غريباً في كلام العَرب، ثم ألف كتابه ليبيّن كيف ان جميع ما جاء في القرآن من طرق في التعبير غير مباشرة معروف في كلام العرب وسمّى هذه الطرق، غير المباشرة، «مجازاً». يقول في مقدمة كتابه: «ففي القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني ومن المحتمل من مجاز ما اختصر ومجاز ما حذف ومجاز ما كف عن خبره ومجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع ومجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع ووقع معناه على الاثنين ومجاز ما جاء لفظه خبر الجميع على لفظ خبر الواحد ومجاز ما جاء الجميع في موضع الواحد (...) وكل هذا جائز قد تكلموا فيه». ومثل هذه الأنواع من «المجاز» هو ما كانوا يعنونه بـ «التجوز»، و«الاتساع في الكلام»، كمظهرين من مظاهر البيان العربي.

---

(٩) محمد فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧)، ج ١، ص ٤٣.

(١٠) مقاتل بن سليمان، **الأشباه والنظائر في القرآن الكريم**، تحقيق عبدالله محمود شحاتة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥).

(١١) أبو زكريا يحيى بن زياد الفرّاء، **معاني القرآن**، تحقيق أحمد يوسف النجاتي وغيره (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٥ ـ ١٩٧٣)، ج ١: تحقيق محمد علي النجار وأحمد يوسف النجاتي (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٥)؛ ج ٢: تحقيق محمد علي النجار (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦)، وج ٣: تحقيق عبدالفتاح إسماعيل شلبي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣).

(١٢) أبو عبيدة معمر بن المثنى، **مجاز القرآن**، تحقيق محمد فؤاد سزكين (القاهرة: مكتبة الخانجي، [١٩٥٤]).

ومع أنّ أبا عبيدة والفرّاء وغيرهما من رواد الدراسات البيانية اللغوية والنحوية قد أبرزوا كثيراً من خصائص التعبير البياني في القرآن خاصة، وكلام العرب عامة، فإن أياً منهم لم يرتفع بعملية «وضع قوانين لتفسير الخطاب» - البياني القرآني - إلى المستوى الذي قفز إليه بها معاصرهم محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ. لقد كان الإمام الشافعي على معرفة دقيقة باللغة العربية وأساليبها التعبيرية كما كان على اطلاع على المجادلات الكلامية العقدية التي عرفها عصره، وكان فوق ذلك فقيهاً تشغله قضايا التشريع و«التقنين» أكثر مما يشغله شيء آخر. ولذلك لم يحصر اهتمامه في الجوانب البيانية البلاغية في القرآن، بل اهتم أيضاً، وبكيفية خاصة، بالمضامين التشريعية في الخطاب القرآني وبكيفية استخلاص واستنباط هذه المضامين، وبذلك كان بحق أول واضع لقوانين تفسير الخطاب البياني وبالتالي «المشرع» الأكبر للعقل العربي[13]. لقد تعامل الشافعي مع الخطاب القرآني من منظور فقهي - قانوني - على أساس أنه: «ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»[14]، فقد خاطب الله رسوله في القرآن قائلاً: ﴿ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾ (النحل: ٨٩)، وقال عن القرآن نفسه: ﴿هذا بيان للناس﴾ (آل عمران: ١٣٨). وإذن فالخطاب القرآني هو «بيان» ليس فقط لأنه كلام «مبين» فصيح وبليغ إلى درجة «الإعجاز» بل أيضاً لأنه «بيان» للأحكام الشرعية، وبالتالي فالمهمة الأولى التي تطرح نفسها في هذا المجال هي معرفة «كيف البيان»: بيان القرآن.

ويجيب الشافعي قائلاً: «البيان اسم جامع لمعانٍ مجتمعة الأصول متشعبة الفروع. فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض مختلفة عند من يجهل لسان العرب»[15]. هكذا نجد أنفسنا، دفعة واحدة، أمام تعريف يقفز بكلمة «بيان» من مستوى المواضعة اللغوية الجارية إلى مستوى «المفهوم» مستوى المصطلح العلمي. ومن الآن فصاعداً - أي منذ الشافعي - لن يعود «البيان» يعني مجرد الوضوح والظهور ولا مجرد الإظهار والافصاح، بل إنه سيصبح أيضاً **«اسماً جامعاً»، أي مفهوماً مجرداً يتمتع بكل قوة المفهوم**، فهو يدل على «معان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع» أي على عالم من الأفكار «أوامر، نواه، أحكام...» تنتظمه «أصول» تتشعب عنها «فروع»، وتعبر عنه لغة معينة ذات أساليب تعبيرية خاصة، هي اللغة العربية. ولذلك كانت تلك المعاني المجتمعة، المتشعِّبة، متقاربة في وضوحها وبيانها بالنسبة لمن يعرف هذه اللغة، متباعدة ومختلفة ملتبسة بالنسبة لمن يجهلها. وإذن فـ«البيان»، على

---

(١٣) انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ج ١، الفصل ٥.

(١٤) محمد بن إدريس الإمام الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر ([القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٤٠])، ص ٢٠

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢١

الأقل على مستوى الخطاب القرآني، **هو في آن واحد أصول مضبوطة وطريقة في التعبير عنها مخصوصة**. وهذا ما عمل الشافعي على بيانه وتوضيحه في رسالته الشهيرة.

لقد حدد الشافعي «الاصول» انطلاقاً من ترتيب «درجات» البيان القرآني، ووضع الأساس لـ «قوانين» تفسير الخطاب البياني ـ والقرآن أعلى مستوياته ـ من فحص أساليب التعبير في لسان العرب. أما درجات البيان في القرآن أو أنواعه، فخمسة: ١) بيان لا يحتاج إلى بيان وهو «ما أبانه الله لخلقه نصاً». ٢) بيان في بعضه اجمال فتكفلت السنة ببيان ما يحتاج منه إلى بيان. ٣) بيان ورد كله في صورة المجمل وقد تولت السنة تفصيله. ٤) بيان السنة، وهو ما استقلت به هي نفسها ومن الواجب الأخذ به لأن الله «قد فرض في كتابه طاعة رسوله (ص) والانتهاء إلى حكمه، فمن قَبِل عن رسول الله فبفرض الله قَبِل». ٥) بيان الاجتهاد ويؤخذ بالقياس على ما ورد فيه نص من كتاب أو سنة. وهذا «فرض الله على خلقه في طلبه وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم»[16]. ومن درجات البيان هذه يستخلص الشافعي ثلاثة «أصول» هي: الكتاب والسنة والقياس ثم يضيف «أصلاً» رابعاً هو «الإجماع» يحتج له بأحاديث نبوية توصي بـ «لزوم جماعة المسلمين» فيما تقول به من التحليل والتحريم لأن رأي جماعة المسلمين لا يمكن أن يأتي مخالفاً للكتاب والسنة: «وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فاما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس»[17]. وبما أن القياس هو اجتهاد الفرد الواحد ممن تتوافر فيه شروط الأهلية للاجتهاد، فإن الإجماع أقوى منه باعتبار أنه إجماع المجتهدين. هكذا تصبح الأصول أربعة على الترتيب التالي: القرآن ثم السّنّة ثم الإجماع ثم أخيراً القياس.

غير أن هذه الأصول الأربعة يمكن الرجوع بها في نهاية التحليل إلى أصلين اثنين: **النص** (القرآن والسُّنّة) **والاجتهاد** (اجتهاد الفرد واجتهاد الجماعة) ومن هنا كان البيان الشرعي صنفين: بيان لا يحتاج إلى مزيد بيان وهو النص الظاهر المعنى القطعيّ الدلالة، وبيان يحتاج إلى بيان لوروده على صيغ مخصوصة من التعبير تحتاج إلى بذل مجهود للوصول إلى المعنى المراد، أو لكون الأمر يتعلق بنازلة لم يرد فيها نص فيكون البيان حينئذ هو الاجتهاد في ردها إلى ما فيه نص وقياسها عليه. **فالاجتهاد، سواء كان اجتهاد فرد أو جماعة، هو دوماً اجتهاد في نص أو انطلاقاً منه أو استناداً عليه**. ومن هنا يتضح لماذا يرتبط البحث الأصولي بالبحث في أساليب اللغة العربية، لأنه بدون المعرفة بهذه الأساليب لا يمكن الاجتهاد ولا يصح. وبعبارة الشافعي: «لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها. ومن علمه انتفت عنه الشُّبَه التي دخلت على من جهل لسانها»[18].

ويستعرض الشافعي وجوهاً من ظاهرة «سعة لسان العرب» فيقول: «إنما خاطب الله

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٧١ ـ ٤٧٦.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٠.

بكتابه العرب على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتساع لسانها، وان فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاماً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره. وتبتدىء (العرب) الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدىء الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله. وتكلم الشيء بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ كما تعرف الإشارة ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها. وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة»[19].

جانبان أساسيان في «البيان» كما حدده الشافعي: فمن جهة البيان **«أصول» تتشعب عنها فروع**، ومن جهة ثانية البيان طرق في التعبير مخصوصة وبالتالي **«قوانين» وقواعد لتفسير الخطاب** المعبر عن تلك الأصول المؤسس لها. هكذا وضع الشافعي الأساس لنظرية **«أصولية»** بيانية، نظرية تهتم بتحديد أصول التفكير ومنطلقاته وآلياته اهتمامها بدراسة أنواع الألفاظ والعبارات من حيث دلالتها على المعاني.. فجاءت هذه النظرية الأصولية البيانية عبارة عن جملة من المبادىء والقواعد لتفسير الخطاب البياني، وهي نفس القواعد والمبادىء التي تبناها المتكلمون والنحاة والبلاغيون، بعد أن ساهموا جميعاً في تدعيمها وإغنائها، فأصبحت بذلك عبارة عن «قوانين» عامة لتفسير الخطاب البياني العربي وبالتالي أحد المكونات الأساسية للنظام المعرفي البياني، كما سنبين في مرحلة لاحقة.

- ٤ -

إذا كان الشافعي قد قفز بالأبحاث البيانية التي اتجهت وجهة تفسير الخطاب من مستوى الملاحظات الجزئية حول ظاهرة التجوز والاتساع في كلام العرب الى مستوى التعميم والتصنيف العلمي، مستوى وضع «النظرية»، فإن الجاحظ (متوفى سنة ٢٥٥ هـ) الذي عاصر الشافعي وعاش بعده مدة تزيد عن ٥٠ سنة يبدو وكأنه كان **يريد أن يقوم في مجال تحديد شروط إنتاج الخطاب البياني بمثل ما قام به الشافعي في مجال وضع قوانين لتفسير ذات الخطاب، ولكن بطريقته الخاصة في الكتابة، الطريقة التي تستمد التوجيه من ذات النظرية البيانية التي أراد تأسيسها في ميدان انتاج القول الأدبي**: ميدان الشعر والخطابة والترسل ... إلخ.

فعلاً لقد اهتم الجاحظ كما فعل من سبقوه من روّاد البحث البياني وكما سيفعل من سيأتون بعده، اهتم بالخطاب القرآني وأساليبه البيانية فألف في ذلك كتابين على الأقل هما كتاب **«نظم القرآن»** وكتاب **«آي القرآن»**[20]، هذا فضلاً عما ورد في كتابه الكبير **«الحيوان»**

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٢٠) لم يصلنا أي من الكتابين. هذا، وقد ذُكر الكتاب الأول، **نظم القرآن**، في: أبو الفرج محمد بن اسحاق ابن النديم، **الفهرست**، تحرير غوستاف فلوغل (ليبزيغ: فوغل، ١٨٧١ - ١٩٧٢)، ص ٣٨، بينما =

من إشارات واستطرادات توقف فيها مع آيات من القرآن يشرح مكامن البيان والبلاغة فيها وطرقها في الدلالة على المعنى. وغالباً ما جاء ذلك في سياق الرد على الطاعنين في القرآن من المانوية وغيرهم، أولئك الذين تصدى لهم المعتزلة، وهم الفرقة التي ساهمت أكثر من غيرها في إبراز خصوصية البيان العربي وتحليل أساليبه في التعبير وضبط مستنداته في التفكير.

وكما هو معروف فلقد كان الجاحظ معتزلياً، بل يجعله مؤرخو الفرق على رأس فرقة سموها باسمه[٢١]. وأكثر من هذا وأهمّ بالنسبة لموضوعنا كان الجاحظ واعياً تماماً بأهمية الدور الذي قام به المتكلمون الأوائل في نشر وتكريس الرؤية البيانية، وبكيفية خاصة الفهم البياني للإسلام، يقول: «لولا المتكلمون لهلكت العوام واختُطِفت واسْتُرِقَتْ، ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون»[٢٢]، كما كان يرى، مثله في ذلك مثل جميع البيانيين، أن القرآن الذي نزل بلسان العرب لا يمكن أن تستوعب معانيه ومقاصده، دون استشعار لأي تناقض أو التباس، إلا إذا كان المرء «بيانياً» أي عارفاً بأساليب اللغة العربية في التعبير، فـ «للعرب أمثال واشتقاقات وأبنية وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أُخَرُ، ولها حينئذ دلالات أخرى، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنّة والشاهد والمثل»[٢٣].

غير أنّ الجاحظ المتكلّم لم يكن معنياً بقضية «الفهم»، فهم كلام العرب وحسب، بل لقد كان مهتماً أيضاً، ولربما في الدرجة الأولى، بقضية «الإفهام»، إفهام السامع وإقناعه وقمع المجادل وإفحامه. وإذن فهو سيتجه باهتمامه غير اتجاه الشافعي. **إن ما سيشغله أساساً هو شروط انتاج الخطاب وليس قوانين تفسيره**. ومن هنا نجده يدخل «السامع» كعنصر محدد وأساسي في العملية البيانية، بل بوصفه الهدف منها، الشيء الذي كان غائباً عن اهتمام الشافعي الذي كان يهمه بالدرجة الأولى قصد «المتكلم»، في القرآن والسنة كما رأينا.

ولما كان الجاحظ رجل بيان، بهذا المعنى الذي يتجه فيه الاهتمام إلى السامع (والقارىء)، فلقد سلك **بيداغوجية بيانية** في مؤلفاته وبكيفية خاصة في كتابيه الأساسيين «الحيوان» و«البيان والتبيين»، **بيداغوجيه تضع السامع وأحواله النفسية موضع الاعتبار الكامل**. ولذلك نجده يلجأ في كتابه إلى التنويع والاستطراد قصد الترويح عن السامع وشده إليه، حتى ولو أدى به ذلك إلى «الخروج عن الموضوع». ولقد كان الجاحظ واعياً تمام الوعي بنوع طريقته في الكتابة مؤمناً بجدواها وتأثيرها. يقول عقب استطراد من استطراداته

= أشار الجاحظ نفسه إلى الكتاب الثاني، **آي القرآن**، في: الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق عبدالسلام هارون (القاهرة: البابي، [١٩٣٨ ـ ١٩٤٥])، ج ٣، ص ٧٦ و٨٦.

(٢١) فرقة «الجاحظية». انظر مثلاً: أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق عبد العزيز الوكيل، ٣ ج (القاهرة مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨)، وعبد القاهر البغدادي، **الفَرق بين الفِرَق** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

(٢٢) الجاحظ، **الحيوان**، ج ٤، ص ٢٨٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٣.

الكثيرة في كتابه «البيان والتبيين» عندما ساقه الكلام إلى ذكر مسائل تخص المرأة: «وهذا باب يقع في كتاب الإنسان وفي فصل ما بين الذكر والأنثى، وليس هذا الباب مما يدخل في باب البيان والتبين، ولكن يجري السبب فيجري معه بقدر ما يكون تنشيطاً لقارىء الكتاب، لأن خروجه من الباب إذا طال، لبعض العلم، كان ذلك أروح على قلبه وأزيد في نشاطه»[24]. وفي منتصف الجزء الرابع من نفس الكتاب يبدو الجاحظ وكأنه قد استشعر ملاحظة القارىء طول الكتاب فكتب «باباً» استهله بقوله: «وجه التدبير في الكتاب إذا طال: أن يداوي مؤلفه نشاط القارىء ويسوقه إلى حظه بالاحتيال له، فمن ذلك أن يخرجه من شيء إلى شيء ومن باب إلى باب بعد أن لا يخرجه من ذلك الفن ومن جمهور ذلك العلم»[25]. وإذن فلقد اختار الجاحظ طريقته في الكتابة بوعي ولأغراض بيداغوجية معتبراً إياها أكثر «بياناً» أي أكثر امتلاكاً للسامع وجذباً له. ومن حقّنا أن نسمّي تلك الطريقة في الكتابة بـ «البداغوجيا البيانية»، **ليس فقط لارتباطها بتصور الجاحظ للبيان وممارسته له بل أيضاً لأنها الطريقة التي نجدها في المؤلفات الأدبية اللغوية البيانية مثل «الكامل» للمبرد، بل بوسعنا القول إن أصول هذه البيداغوجية البيانية، بيداغوجية التنويع، والقفز من موضوع إلى موضوع، تمتد إلى الشعر الجاهلي، «ديوان العرب»، وإلى القرآن نفسه حيث بلغت أرقى مستوياتها وظهرت كمظهر من مظاهر إعجازه البياني.**

على أن «البيان» عند الجاحظ ليس مجرد بيداغوجية في الكتابة بل هو أيضاً، وبالدرجة الأولى، **فن في القول له شروطه ومتطلّباته.** وإذا كان الجاحظ لا يعرض هذه الشروط والمتطلبات عرضاً منطقياً منظماً لإيثاره الطريقة البيانية كما ذكرنا فقد سار مع ذلك في كتابه الذي يهمنا هنا، كتاب «البيان والتبيين» حسب تصميم منطقي «مضمر» عرض من خلاله العملية البيانية بمختلف مراحلها، منطلقاً من شروط «الارسال» الجيد إلى متطلبات الحصول على «الاستجابة» المرجوّة. ويهمّنا هنا أن نعرض لهذه الشروط والمتطلبات التي تشكل الموضوع الرئيسي للقسم الثاني من الأبحاث البيانية، القسم الذي يُعنَى، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، **بشروط انتاج الخطاب البياني.**

١ ـ **البيان وطلاقة اللسان:** ينطلق الجاحظ في كتابه، منذ السطور الأولى، من ذم «السلاطة والهذر» و«العي والحصر» و«الحبسة» و«عقدة اللسان» وكأنه يريد أن يعرف البيان بالسلب، بما ليس هو إياه، وفاقاً مع المثل «البياني» المشهور القائل: «**بضدها تتميز الأشياء**». يربط الجاحظ منذ البداية، إذن، بين البيان وطلاقة اللسان ويعزز هذا الربط، وعلى الطريقة البيانية، بعدة «شهادات» وعلى رأسها شهادة القرآن الكريم الذي ورد فيه على لسان موسى «حين بعثه (الله) إلى فرعون بإبلاغ رسالته والإبانة عن حجته والإفصاح عن أدلته» هذا الدعاء: ﴿رب إشرح لي صدري، ويسِّر لي أمري، واحلل عقدةً من لساني، يفقهوا قولي...﴾ وكان

---

(٢٤) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ١٢٨.
(٢٥) المصدر نفسه، ج ٤، مجلد ٢، ص ٦٤.

جواب ربه: ﴿قد أوتيت سؤلك يا موسى﴾ (طه: ٢٥، ٣٦). ويعلق الجاحظ على ذلك، وبمنطق الأصوليين واستناداً إلى قواعدهم في تفسير الخطاب، قائلاً: «فلم تقع الاستجابة على شيء من دعائه دون شيء لعموم الخبر»[٢٦]، بمعنى ان الله قد لبّى جميع طلباته بما في ذلك «حل عقدة اللسان». ومن الآيات التي يستشهد بها الجاحظ والتي يريد من خلالها أن ينبه القارىء إلى ارتباط البيان بسلامة اللسان والقدرة على الإفهام قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾ (إبراهيم: ٤)، ويعلق الجاحظ على ذلك قائلاً: «لأن مدار الأمر على البيان والتبيين وعلى الإفهام والتفهم. وكلما كان اللسان أبين كان أحمد، كما أنه كلما كان القلب أشد استبانة كان أحمد، والمفهم لك والمتفهم عنك شريكان في الفضل، إلا أن المفهم أفضل من المتفهم وكذلك المعلم والمتعلم»[٢٧].

بعد ذلك ينطلق الجاحظ في ذكر الآفات التي تفسد البيان والتي ترجع إلى خلل في الجهاز الصوتي مثل اللجلجة والتمتمة واللثغة والفأفأة... الخ، مؤكداً أنه كما يحتاج البيان إلى «تمييز وسياسة وإلى ترتيب ورياضة» يحتاج كذلك إلى تمام الآلة وإحكام الصنعة وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق وتكميل الحروف وإقامة الوزن» ثم يضيف: «وإن حاجة المنطق (= النطق = الكلام) إلى الحلاوة والطلاوة كحاجته الى الجزالة والفخامة، وان ذلك من أكثر ما تستمال به القلوب وتثنى به الأعناق وتزين به المعاني»[٢٨].

٢ ـ **البيان وحسن اختيار الألفاظ**: وكما يتوقف البيان على سلامة النطق وطلاقة اللسان يتوقف كذلك على جزالة اللفظ وحسن اختياره حتى يكون مناسباً للمقام مع تجنب الجمع بين الألفاظ المتنافرة، حروفاً كانت أو كلمات. ففي ما يتعلق بمناسبة اللفظ للمقام يستشهد الجاحظ بالقرآن فيقول: «ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر، والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة، وكذلك ذكر المطر لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام، والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وذكر الغيث...»[٢٩]. أما فيما يتعلق بضرورة مراعاة التجانس بين الحروف في الكلمة الواحدة وبين الألفاظ في «الوحدة الكلامية» كالجملة من النثر أو البيت من الشعر فإن الجاحظ يستشهد كعادته بعدة أقوال منها قول الأصمعي: «من ألفاظ العرب ألفاظ تتنافر، وان كان مجموعة منها في بيت شعر لم يستطع المنشد إنشادها إلا ببعض الاستكراه» لكون «بعض ألفاظه يتبرأ من بعض»[٣٠]. وهذا التنافر بين الألفاظ مرجعه الجمع بين حروف تفسد البيان إذا تقاربت أو اقترن بعضها ببعض، من ذلك «إن الجيم لا تقارن الضاد ولا القاف ولا الطاء ولا الغين بتقديم ولا بتأخير، والزاي لا

---

(٢٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١. ومعنى «عموم الخبر» أن الآية وردت بلفظ يفيد العموم. أوتيت سؤلك: يفيد جميع ما سألته.

(٢٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨.

(٢٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨ ـ ١٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٨ ـ ٤٩.

تقارن الظاء ولا السين ولا الضاد ولا الذال بتقديم ولا بتأخير»[٣١]. . . وهكذا فكما يتوقف البيان على سلامة الجهاز الصوتي من الآفات الفيزيولوجية التي تفسد النطق أو تعرقله يتوقف كذلك على خلو الكلام من العيوب الراجعة إلى الجمع بين الحروف غير المتجانسة، هذا بالإضافة إلى ضرورة مراعاة مبدأ «لكل مقام مقال» الذي يقضي باختيار اللفظ المناسب للمعنى، المتناغم مع السياق.

٣ ـ **البيان وكشف المعنى**: بدأ الجاحظ، كما رأينا، بتحليل العملية البيانية على مستويين مترابطين متكاملين: مستوى الحروف ومستوى الألفاظ أما الآن فسينتقل بنا إلى مستوى ثالث، هو مستوى الدلالة، دلالة اللفظ على المعنى ليلاحظ أن: «المعاني القائمة في صدور الناس... مستورة خفية... وإنما يحيي تلك المعاني ذكرهم لها واخبارهم عنها واستعمالهم إياها.. وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار ودقة المدخل يكون إظهار المعنى» ثم يضيف قائلاً: «والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان»[٣٢].

لم يسبق للجاحظ أن عرّف البيان، بل كان يتحدث عنه وكأنه شيء لا يحتاج إلى تعريف طيلة الصفحات الخمسين التي تناول فيها المسألتين السابقتين: طلاقة اللسان وجزالة الألفاظ. أما الآن فهو يعقد باباً بعنوان «البيان» تناول فيه تعريفه وأصنافه، وكأنه قد استشعر من القارىء هذه الملاحظة، فكتب يقول: «قال أبو عثمان (= الجاحظ): وكان في الحق أن يكون هذا الباب في أول الكتاب، ولكنا أخرناه لبعض التدبير»[٣٣]. ويترك الجاحظ للقارىء مهمة استكناه هذا «التدبير». والذي يبدو لنا هو أنّ الجاحظ رأى من الضروري البدأ بالشروط الخارجية في العملية البيانية: سلامة النطق وعدم تنافر الحروف والألفاظ. وهذا شيء مبرر منطقياً وبيداغوجياً. فمن الناحية المنطقية تبدأ العملية البيانية بالنطق، أي بـ «الارسال» وبالتالي فهي تتوقف إلى حد كبير على جودته. أما من الناحية البيداغوجية فمعروف أنّ البيان كان يرتبط في أذهان الناس في عصر الجاحظ وقبله بـ «الفصاحة»، والفصاحة تتعلق باللسان، أي بالحروف والألفاظ، وليس بالمعنى.

ولكن «البيان» كما يفهمه الجاحظ، وكما يريد تعريف الناس به ليس هو مجرد الفصاحة وما تتقوم به من طلاقة اللسان وجزالة الألفاظ، بل انه أيضاً: «الكشف عن المعنى»، فإذا لم يكن معنىً لم يكن بيان. فالألفاظ بدون معانٍ تبقى «مهملة» لا توصف لا بالفصاحة ولا بالبيان تماماً مثلما أن المعاني بدون ألفاظ تعبّر عنها تبقى «محجوبة مكنونة وموجودة في معنى معدومة»[٣٤]. ليس هذا وحسب، بل قد يتم تلقّي المعنيّ بدون ألفاظ، بالإشارة أو غيرها.

---

(٣١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥١.

(٣٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٦.

(٣٤) سيتبين القارىء معنى هذه العبارة وأبعادها الكلامية ومضمونها في الرؤية البيانية، في الفصل السادس من هذا القسم. ونقصد عبارة: «موجودة في معنى معدومة».

وإذن فـ «البيان» أعم من الفصاحة، هو «اسم جامع»، كما رأينا عند الشافعي يجمع «أصولاً وفروعاً». يقول الجاحظ: «البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[٣٥]. وبكلمة واحدة البيان هو الدلالة سواء كانت باللفظ أو بغيره. ويحصر الجاحظ أصناف الدلالة، أو وجوه البيان، في خمسة: «وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تزيد ولا تنقص، أولها اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال التي تسمى نصبة»[٣٦].

ويمضي الجاحظ في شرح هذه الأصناف والتمثيل لها. فالبيان باللفظ معروف وقد سبق الكلام عليه. أما البيان بالإشارة فيكون باليد وبالرأس وبالعين والحاجب وبالسيف والثوب. والإشارة قد ترافق اللفظ وتساعده، وقد تقوم مقامه. وأما البيان بالخط فمعروف وهو الكتابة، وميزته أن «الكتاب يقرأ بكل مكان ويدرس في كل زمان» بينما البيان باللفظ واللسان «لا يعدو سامعه ولا يتجاوزه إلى غيره» هذا بالإضافة إلى أن «استعمال القلم أجدر أن يحض الذهن على تصحيح الكتاب من استعمال اللسان على تصحيح الكلام». أما البيان بالعقد، فهو الحساب وأهميته لا تخفى، فلولا الحساب لما استطاع الإنسان تقسيم الزمان إلى سنين وشهور وأيام ولا عرف كيف ينظم تجارته وأعماله. يبقى أخيراً البيان بالنصبة «وهي الحال الناطقة بغير لفظ والمشيرة بغير اليد. وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض وفي كل صامت وناطق وجامد ونام ومقيم وظاعن وزائد وناقص. فالدلالة التي في الموات الجامد كالدلالة التي في الحيوان الناطق. فالصامت ناطق من جهة الدلالة والعجماء معربة من جهة البرهان. وبذلك قال الأول: سل الأرض فقل: من شق أنهارك وغرس أشجارك وجنى ثمارك؟ فإن لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً»[٣٧]. وبعبارة أخرى ان أشياء العالم كلها دالة تُبينُ بذاتها لمن تَبَيَّنَها واعتبرها. وإذن فبيان النصبة أو الحال يكون بـ «الاعتبار» أي بـ «العبور» إلى معاني الأشياء بواسطة الفكر والنظر. كما سنبين لاحقاً.

تلك أصناف الدلالة كما عددها الجاحظ، وإذا كان لم يقف عندها طويلاً فلأنّ موضوعه ليس «البيان» وحده بل و«التبيين»[٣٨] أيضاً. وبعبارة أدقّ ان ما كان يهمه هو البيان من حيث هو «تبيين» و«تبليغ». ولذلك نجده ينصرف بكامل اهتمامه إلى «بيان اللفظ» الذي

---

(٣٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٥.

(٣٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٦.

(٣٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨ و٥٩.

(٣٨) أثير جدل حول عنوان كتاب الجاحظ، هل هو: «البيان والتبيين»؟ أو «البيان والتبيُّن»؟. ونحن نعتقد ان ما كان يشغل ذهن الجاحظ هو «التبيين» أي التبليغ وطرقه. فالكتاب يهتم أساساً بالبيان بوصفه رسالة من المتكلم إلى السامع وبشروط الإرسال الجيد. أما «التبيُّن» بمعنى التأمل والنظر فلا يهتم به.

به يكون «التبيين» في أوضح صوره وأقواها. ومن هنا انتقاله إلى الحديث عن البلاغة بوصفها مستوى آخر من مستويات «البيان».

٤ ـ **البيان والبلاغة**: تعرفنا لحدّ الآن على ثلاثة شروط لإنتاج الخطاب المبين: طلاقة اللسان، التجانس بين الحروف والألفاظ، الكشف عن قِناع المعنى، والآن ينتقل بنا الجاحظ إلى شرط رابع وأخير هو: **التوافق بين اللفظ والمعنى**، وذلك هو معنى البلاغة. يقول: «قال بعضهم، وهو من أحسن ما اجتبيناه ودوّناه: لا يكون الكلام بليغاً يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك»[39]. وهذا يتطلب وجود المعنى وجزالة اللفظ: «فإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً، وكان صحيح الطبع بعيداً من الاستكراه ومُنزَّهاً من الاختلال مصوناً عن التكلف، صنع في القلوب صنع الغيث في التربة الكريمة. ومتى فصلت الكلمة على هذه الشريطة ونفذت من قائلها على هذه الصنعة أصحبها الله من التوفيق ومنحها من التأييد ما لا يمتنع معه من تعظيمها صدور الجبابرة ولا يذهل عن فهمها معه عقول الجهلة»[40].

وواضح أن الجاحظ لا يقصد بـ «اللفظ» هنا: اللفظ المفرد أو الكلمات المستقلة بعضها عن بعض، وإنما يقصد ما ينتظم بالألفاظ من الكلام الذي يأتي «على مجاري كلام العرب الفصحاء»[41]، أي ما سيعبر عنه عبد القاهر الجرجاني بـ«النَّظم» كما سنرى في فَصْلٍ قادم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالجاحظ، مثله في هذا مثل سائر البيانيين، يرى أن اللفظ، أي طريقة التعبير عن الفكرة، مكوِّن أساسي من مكونات العملية البيانية وجزء مؤثِّر في منطقها الداخلي، أعني في الجانب الاستدلالي فيها، كما سنبيِّن فيما بعد.

٥ ـ **البيان سلطة**: لم يكن الجاحظ مجرد أديب أو ناقد وإنما كان قبل ذلك وبعده متكلماً. والمتكلّم لا يهمه الجانب الجماليّ الفني في الكلام بقدر ما يهمه مدى ما يمارسه الكلام من تأثير وسلطة على السامع. ومن هنا كان البيان ـ منظوراً إليه من زاوية وظيفته ـ هو القدرة على «إظهار ما غمض من الحق وتصوير الباطل في صورة الحق» حسب تعبير العَتَّابي كما نقله الجاحظ[42]. وهذا يكون بـ «القول الفصل» أو «فصل الخطاب» وهو نوع من القول تجتمع فيه الصنعة اللفظية والحجة المقنعة مع عدم الإثقال على السامع. يقول عمرو بن عبيد أحد أقطاب المعتزلة الأوائل فيما نقله عنه الجاحظ: «إنك إن أُوتيت تقرير حجة الله في عقول المكلفين، وتخفيف المؤونة على المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين بالألفاظ المستحبة في الآذان المقبولة عند الأذهان رغبة في سرعة استجابتهم ونفي الشواغل عن قلوبهم، بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة، كنت قد أوتيت فصل الخطاب»[43].

نعم، البيان ـ منظوراً إليه من زاوية وظيفته «الكلامية» ـ هو قبل كل شيء سلطة،

---

(٣٩) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج ١، ص ٨١.
(٤٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦١.
(٤١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٣.
(٤٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٠.
(٤٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨١.

سلطة المتكلم على السامع التي لا تقلّ تأثيراً عن سلطة الحاكم على المحكوم. وفي القرآن: ﴿وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب﴾ (ص: ٢٠. والضمير يعود إلى النبي داود). وإذن فليس من الصدفة في شيء أن يأتي، في سياق واحد وفي آية واحدة، ذكر الشدة والملك والحكمة بمعنى الشريعة والقانون، وفصل الخطاب بمعنى القول الفاصل المقنع المفحم، وذلك هو في الحقيقة مضمون البيان منظوراً إليه من زاوية شروط إنتاج الخطاب المبين.

وإذا نحن أردنا أن نلخّص هذه الشروط في عبارة واحدة أمكن القول إنها تحقيق التوافق والانسجام في اللفظ / المعنى، أي في أحد «الأزواج» الرئيسية المكونة للنظام المعرفي البياني. لنكتفِ بهذه النتيجة من تحليلات الجاحظ لمعنى «البيان» ـ الاسم الجامع ـ ولننتقل إلى دراسة أكثر تفصيلاً لـ «وجوه البيان».

ـ ٥ ـ

يشتكي الباحثون العرب المعاصرون من كون الأبحاث البيانية قد اتجهت بعد الجاحظ اتجاهاً منطقياً تحليلياً فأغفلت الناحية الفنية والجمالية، ويعزون ذلك إلى ما عبر عنه طه حسين بـ «الغارة الهيلينية» التي نجحت حسب رأيه في توجيه المعتزلة، منشئي البيان العربي، من الأدب إلى الفلسفة: «لقد انشأ متكلمو المعتزلة هذا البيان، إذا صح التعبير، وتعهدوه، وقلما كان يفلت من أيديهم. وقد بقي أقرب إلى الأدب منه إلى الفلسفة ما بقي أولئك المتكلمون يدرسون الأدب العربي وينهلون من موارده العذبة. فلما أصبحوا أكثر اشتغالاً بالفلسفة منهم بالأدب أصبح بيانهم أقرب إلى الفلسفة منه إلى الأدب. ولذلك لم يكن عبدالقاهر الجرجاني عندما وضع في القرن الخامس كتاب (أسرار البلاغة) المعتبر غُرَّة كتب البيان العربي إلا فيلسوفاً يجيد شرح أرسطو والتعليق عليه، وإنّا لنجد في كتابه المذكور جراثيم الطريقة التقريرية التي أودت بالبيان العربي في القرن السادس»[٤٤].

نحن لا نوافق «عميد الأدب العربي»، على هذا الرأي. ذلك أن «تحول» الدراسات والأبحاث البيانية من الاهتمام بشروط إنتاج الخطاب إلى الاهتمام بتحليل الخطاب تحليلاً بيانياً منطقياً لم يكن، في نظرنا، بسبب «هجوم العقل اليوناني» على المتكلمين المعتزلة وتحولهم المزعوم من «الأدب» إلى «الفلسفة». ان الذي حدث، في الواقع، هو أنّ التيار الآخر من الدراسات البيانية الذي كونه الفقهاء وعلماء الأصول هو الذي امتد تأثيره إلى الساحة البلاغية فصرف الناس من الاهتمام بالخطابة، أي بشروط وتقنيات إنتاج الخطاب البليغ، إلى الانكباب على دراسة قوانين تفسير الخطاب المبين. وقد حصل ذلك بصورة خاصة عندما انشغل المتكلمون، وفي مقدمتهم المعتزلة، بقضية «إعجاز القرآن» واعتبار طريقته في «النظم»، نظم الألفاظ والمعاني، من أبرز مظاهر إعجازه. لقد انصرف المتكلمون والبلاغيون باهتمامهم إلى تحليل مظاهر الإعجاز في القرآن فالتحقوا بسبب ذلك بزملائهم اللغويين

---

(٤٤) طه حسين، «البيان العربي من الجاحظ إلى عبدالقاهر»، في: أبو الفرج قدامة ابن جعفر، نقد النثر (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٨٠)، ص ١٤، المنسوب خطأ لقدامة ابن جعفر، انظر لاحقاً: هامش رقم (٤٦).

والفقهاء الاصوليين الذين انشغلوا منذ البداية، كما بينا، بوضع قوانين لتفسير الخطاب البياني، وبكيفية خاصة الخطاب القرآني الذي يمثل أعلى مراتب البيان. وإذن فليس صحيحاً أن «الغارة الهيلينية» هي التي «حولت» الأبحاث البيانية العربية من الأدب والتحليل الأدبي إلى «الفلسفة» والتحليل المنطقي، بل كل ما حدث هو هيمنة النظرة أو الرؤية البيانية الأصولية الفقهية بفعل تطورات داخلية، عربية بيانية، عرفها علم الكلام نفسه، نعني بذلك انشغال الناس بمسألة «الاعجاز» القرآني. ومعروف أن أهم ما كان يشغل عبدالقاهر الجرجاني في تحليلاته البلاغية وهو بيان «دلائل الإعجاز» في الخطاب العربي المبين وعلى رأسه القرآن. وكان من الطبيعي أن ينعكس ما أبرزناه من هيمنة الرؤية البيانية الأصولية الفقهية في الساحة البلاغية العربية على «البداغوجيه البيانية» ذاتها، فتحولت من الاعتماد على التنويع في الموضوعات والترويح على السامع.. الخ إلى الاعتماد على عرض الفكرة وتقريرها بخطاب استدلالي سجالي.

لقد صادف هذا التطور الداخلي الذي عرفته الدراسات البيانية بفعل انشغالها بمسألة «الإعجاز» أن كانت الفلسفة والعلوم اليونانية قد أخذت تثبّت أقدامها في الساحة الثقافية العربية مكرِّسة نظاماً معرفياً، أعني منهجاً في التحليل وطريقة في التفكير، مختلفاً عن النظام المعرفي البياني، مما كانت نتيجته الاحتكاك والاصطدام بين النظامين، الشيء الذي عمل على تعميق الوعي في صفوف البيانيين باختلاف النظام المعرفي الذي يصدرون عنه ويعملون على تقنينه عن النظام المعرفي الذي يؤسس منطق اليونان وفلسفتهم وعلومهم(٤٥). ولعل في تحليل المحاولة المبكرة التي قام بها ابن وهب من أجل تنظيم «القارة» البيانية تنظيماً منطقياً، ما يلقي مزيداً من الأضواء على هذا الموضوع.

يلاحظ ابن وهب في كتابه «البرهان في وجوه البيان»(٤٦)، أن الجاحظ لم يدرس البيان دراسة منظمة في كتابه «البيان والتبيين» وأنه: «إنما ذكر فيه اخباراً منتخبة وخطباً متنخلة ولم يأتِ فيه بوصف البيان ولا أتى على أقسامه في هذا اللسان»، من أجل ذلك فهو، أي ابن وهب، يريد تدارك هذا النقص فيذكر «جملاً من أقسام البيان آتية على أكثر أصوله محيطة بجماهير فصوله».

يريد ابن وهب إذن أن يدرس البيان دراسة منظمة تعتمد بناء الموضوع على أصول

---

(٤٥) يجب التمييز هنا بين البيانيين الذين ظلوا متمسكين بالنظام المعرفي البياني منهجاً ورؤية (= طريقة المتقدمين)، وبين المتكلمين (= طريقة المتأخرين) الذين مزجوا الكلام بالفلسفة انطلاقاً من الغزالي، وبالخصوص منهم فخر الدين الرازي.

(٤٦) هو أبو الحسين اسحاق بن ابراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، صاحب كتاب: **البرهان في وجوه البيان**، تحقيق احمد مطلوب وخديجة الحديثة (بغداد: جامعة بغداد، [١٣٣٥ هـ]). وهو الكتاب الذي طبع من قبل باسم: **نقد النثر**، ونسب خطأ إلى قدامة ابن جعفر. أما مؤلف كتاب، ابن وهب، فهو من الجيل التالي مباشرة للجاحظ. عاش حتى قرابة منتصف القرن الرابع الهجري. ويرى محققا الكتاب أن هذا الأخير ألف حوالي سنة ٣٣٥ هـ.

وفروع وبطريقة تقريرية، طريقة الأصوليين من فقهاء ومتكلّمين وليس بطريقة تعتمد البيداغوجية البيانية كما فعل الجاحظ. لقد عاش ابن وهب في عصر ازدهار الدراسات المنطقية في الثقافة العربية الإسلامية، عصر ابي بشر بن متّى والفارابي.. الخ (النصف الأول من القرن الرابع الهجري) العصر الذي انفجر فيه الصدام بين النحاة والمناطقة، بين النظام المعرفي البياني والنظام المعرفي البرهاني كما بيّنا ذلك في الجزء الأول من هذا الكتاب(٤٧)، فكان طبيعياً أن يعكس في مشروعه بعض مظاهر هذا الصدام. ومع ذلك فمشروع ابن وهب لم يكن، في نظرنا استجابة ايجابية لـ «الهيلينية» ولا استسلاماً لـ «غارتها»، بل بالعكس لقد كان مشروعه ـ كما يبدو لنا ـ رد فعل ضدها ومحاولة لتشييد بديل عنها يرقى إلى مستواها من حيث التنظيم المنطقي والعرض المنهجي. لقد أراد ابن وهب أن يجمع شتات «البيان» وينظم مسائله ليظهره كنظرية عامة في المعرفة، بيانية المضمون والاتجاه. ولذلك جاءت مادة كتابه مادة بيانية محضة تستقي نماذجها من السلطات المرجعية البيانية الأساسية (القرآن، الحديث، أقوال علي بن أبي طالب، الخطب والشعر والأمثال العربية...) وتعتمد إلى حد كبير نتائج أعمال البيانيين السابقين والمعاصرين له أمثال الجاحظ وابن المعتز وقدامة في ميدان البلاغة وغير هؤلاء من علماء الأصول من متكلمين وفقهاء. أما السلطات المرجعية الأجنبية، سواء كانت يونانية أو فارسية فيتجاهلها الكتاب تماماً، إلا ما كان من إحالة على كتب المنطقيين عندما تعرض لبعض مسائل المنطق.

هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فعلى الرغم من ان كتاب ابن وهب يعكس ميولاً شيعية واضحة فإنه بقي مع ذلك يتحرك دائماً في أفق بياني محض لا أثر فيه لأية نزعة باطنية أو عرفانية. ومع انه يستعمل كلمتي «باطن» و«ظاهر» في تصنيفاته فإنه لم يخرج بالكلمتين عن المعنى البياني الذي يعطيه لهما أهل السنة. وتكاد تنحصر مظاهر التشيع في الكتاب في القول بـ «عصمة»، الأيمة، الشيء الذي جعله يصنف الأخبار التي يروونها (= الحديث) ضمن صنف «الخبر اليقين»، خلافاً لأهل السنة الذين لا يعتبرون «خبر الآحاد» أئمة كانوا أو غير ائمة من «الخبر اليقين»، الذي هو عندهم «خبر التواتر» دون غيره.

بعد هذه الملاحظات التي ربما كانت ضرورية لوضع مشروع ابن وهب في إطاره الحقيقي، ننتقل إلى عرض الهيكل العام لهذا المشروع الذي ينقل إليه صرح «البيان» كما تم تشييده، انطلاقاً من الشافعي والجاحظ، كنظام معرفي قائم بنفسه يحكمه منطق داخلي وتتوجه نظرية في المعرفة، المعرفة البيانية.

ينطلق ابن وهب في كتابه «البرهان في وجوه البيان»(٤٨)، من إبراز ما يميز الانسان عن

---

(٤٧) انظر: الجابري، **تكوين العقل العربي**، ج ١، فصل ١١.

(٤٨) ابن وهب، المصدر نفسه، هذا وننبه إلى أننا لن نُحيل هنا إلى صفحات الكتاب ـ تخفيفاً ـ تاركين للقارىء مراجعة النصوص إذا شاء إما في النسخة المطبوعة باسم: **نقد النثر**، أو في النسخة التي تحمل العنوان الأصلي للكتاب، أي **البرهان في وجوه البيان**.

الحيوان، وهو «العقل»، متخذاً من القرآن إطاراً مرجعياً له في تقرير هذه المسألة: «فإن الله خلق الإنسان وفضله على سائر الحيوان وانطق بذلك القرآن فقال عز وجل: ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾ (الإسراء: ٧٠) وإنما فضله على سائر أهل جنسه بالعقل الذي فرق به بين الخير والشر والنفع والضرر وأدرك به ما غاب عنه وبعد منه». وهذا العقل قسمان: **موهوب** و «هو ما جعله الله في جبلة خلقه» وهو غريزة في الإنسان، **ومكسوب** وهو «ما أفاده الإنسان بالتجربة والعبر وبالأدب والنظر». وهكذا فالإنسان في حقيقته الماهوية عاقل ومبين معاً: هو عاقل لأنّ الله جعل له العقل غريزة فكرّمه به وفضّله على سائر الحيوانات، وهو مبين لأنه بدون التبين وتعلم الأدب وممارسة التفكر والنظر تضمر تلك الغريزة ويعود الإنسان إلى ما يشبه مرتبة الحيوان.

العقل والبيان، إذن، مقومان للإنسان، متكاملان ومتداخلان. ومن هنا ستكون «وجوه البيان» هي نفسها تجلّيات العقل ومظاهر نشاطه. فما هي هذه الوجوه إذن؟

هنا يستعيد ابن وهب تصنيف الجاحظ للبيان ولكنّه لا يأخذه كما هو بل يعيد تنظيم عناصره على الشكل التالي: يقول ابن وهب «البيان على اربعة اوجه: فمنه بيان الأشياء بذواتها وإن لم تُبِنْ بلغاتها» ويسمي هذا النوع بـ «**بيان الاعتبار**»، وهو يقابل بيان الحال أو النصبة أو بيان الدليل عند الجاحظ. «ومنه البيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكرة واللب» ويسميه «**بيان الاعتقاد**». وهو يتعلق بـ «الفهم» وقد أغفله الجاحظ لأنه كان مشغولاً كما لاحظنا قبل بـ «الإفهام» وليس بـ «الفهم». والصنف الثالث هو «البيان الذي هو نطق باللسان» ويسميه ابن وهب «بيان العبارة»، وهو يقابل الدلالة باللفظ عند الجاحظ. والصنف الرابع والأخير هو «البيان بالكتاب الذي يبلغ مَنْ بَعُدَ وغاب» ويسميه «بيان الكتاب» وهو بنفس الاسم عند الجاحظ. أما بيان «الاشارة» الذي جعله الجاحظ صنفاً مستقلاً فقد أدمجه ابن وهب في «بيان العبارة»، لأنّ الإشارة إيحاء إلى السامع فهي نوع من التعبير، كما أدمج بيان «العقد» ـ أي الحساب ـ في «بيان الكتاب» باعتبار أنّ الحساب رموز كتابية كما أنّ وظيفة المحاسب وظيفة كتابية.

لنلق نظرة سريعة على هذه الأوجُه من البيان.

١ ـ **بيان الاعتبار**: وهو بيان الحال، حال الأشياء: «فإن الأشياء تبين بذواتها لمن تبين، وتعبر بمعانيها لمن اعتبر»، وهو صنفان: **ظاهر** يدرك بالحواس «كتبيُّننا حرارة النار وبرودة الثلج عند الملاقاة لهما» أو **ببديهة العقل** «مثل تبيّننا أن الزوج خلاف الفرد وأن الكل أكبر من الجزء»، **وباطن** وهو: «ما غاب عن الحسّ واختلفت العقول في إثباته» **فيحتاج** «إلى أن يستدل عليه بضروب من الاستدلال ويعتبر بوجوه المقاييس والأشكال. والطريق إلى علم باطن الأشياء في ذاتها والوقوف على أحكامها ومعانيها من جنسين وهما: **القياس** والخبر».

أما القياس فهو: «في اللغة التمثيل والتشبيه، وهما يقعان بين الأشياء في بعض معانيها لا في سائرها، لأنه ليس يجوز أن يشبه شيء شيئاً في جميع صفاته ويكون غيره. والتشبيه لا يخلو ان يكون تشبيهاً في حد أو وصف أو اسم» و«القياس لا يمكن بناؤه على مجرد التشابه في الاسم وانما يصح القياس بالحد والوصف لا غير» **والقياس** المبني على «الحد» هو القياس المنطقي الأرسطي كما هو معروف وهو لا يكون «إلا عن قول يتقدم

فيكون القياس نتيجة لذلك كقولنا إذا كان الحي حساساً فالإنسان حي». أما القياس المبني على الوصف فهو القياس البياني (الفقهي، النحوي، الكلامي) مثل قولنا: النبيذ حرام قياساً على الخمر لاشتراكهما في وصف مشترك يسمى علة التحريم والباعث عليه. وينبه ابن وهب إلى الاختلاف بين هذين النوعين من القياس فيلاحظ أن القياس البياني قد يكتفي فيه بمقدمة واحدة وقد يبنى على مقدمتين أو أكثر «على قدر ما يتجه من إفهام المخاطب» في حين «ان أصحاب المنطق يقولون إنه لا يجب قياس إلّا على مقدمتين لإحداهما بالأخرى تعلُّق». وإذا كان ابن وهب يوافق المنطقيين على هذا الشرط، عندما يتعلق الأمر ببناء الكلام بناءً منطقياً برهانياً، فإنّ ذلك لا يعني أنه ينتقص من شأن القياس البياني بل يرى أنّ الاكتفاء فيه بمقدمة واحدة يرجع إلى طبيعة أساليب اللغة العربية في التعبير، وفي هذا يقول إنه: «إنما يكتفي في لسان العرب بمقدمة واحدة على التوسع في علم المخاطب». ومهما يكن فالقياس بنوعيه يدخلان معاً في «بيان الاعتبار»، اعتبار الدليل. والدليل هو المرشد إلى المطلوب أو الشاهد الذي نستدل به على الغائب. ودلالة الشيء تكون إمّا بـ «المشاكلة»، في الحد أو الوصف وإما بـ «المضادة» فإن الضد يكسب معرفة بالضد، وإما بـ «العرض» كما يدل الطول والعرض على الجسم، وإما بـ «الفعل» كما يدل الباب على النجار.

هذا بالإجمال عن القياس. أما الخبر، وهو الطريق الثاني الذي يحصل به بيان الاعتبار، **فهو أيضاً من باب معرفة الغائب بالشاهد**، ذلك أن: «إبلاغ الشاهد الغائب يوجب الحجة، واستماع الغائب من الشاهد يكسب علماً وفائدة»والخبر قسمان: يقين وتصديق. والخبر المفيد «لليقين» ثلاثة أصناف: خبر الاستفاضة والتواتر الذي يأتي من جماعة كثيرة العدد لا يجوز ان يتفقوا على الكذب لتباعد بلدانهم واختلاف مذاهبهم... إلخ، «خبر الرسل عليهم السلام ومن جهر من الأئمة الذين قامت البراهين والحجج من العقل عند ذوي العقول على صدقهم وعصمتهم»، و«ما تواترت أخبار الخاصة به مما لم تشهده العامة فإن تواترهم في ذلك نظير تواتر العامة». هذا عن الخبر الذي يفيد «اليقين». أما الخبر الذي يفيد التصديق فهو: «ما يأتي به الرجل والرجلان فيما لا يوصل إلى معرفته من القياس والتواتر وأخبار المعصومين ولا يعلم إلا من جهة الآحاد». وابن وهب يقبل أخبار الآحاد، مثل كثير من **الفقهاء** لأن «الناس محتاجون إلى الأخذ بهذه الأخبار في معاملاتهم ومتاجراتهم ومكاتباتهم» خصوصاً إذا جاءت ممن «حسن الظن به ولم يعرف بفسق ولم يظهر منه كذب».

وإلى جانب القياس والخبر كمصدرين للمعرفة المستنبطة يضيف ابن وهب «**الظن والتخمين**» كمصدر قد يعمل به فيما لا يوصل إليه بقياس ولا يأتي فيه خبر. وبما ان في الظن حقاً وباطلاً فإن سبيل الصدق فيه أن تقسّم «الشيء الذي يقع فيه ظنك إلى سائر أقسامه في العقل ثم أعطِ لكل قسم حقَّه من التأمل، فإذا اتجه لك أن الحق في بعض ذلك على أكبر الظن وأغلب الرأي جزمت عليه وأوقعت الوهم على صحته» وهذا ما يعرف عند الفقهاء بـ «السبر والتقسيم».

٢ ـ **بيان الاعتقاد**: يقول ابن وهب: «فإذا حصل هذا البيان ـ بيان الاعتبار ـ للمتفكّر صار عالماً بمعاني الأشياء وكان ما يعتقد من ذلك بياناً ثانياً غير ذلك البيان وخُصَّ باسم الاعتقاد» أي صار «معرفة وعلماً مركوزين في نفسه». وهذ النوع ثلاثة أضرب: حق ومشتبه فيه وباطل. أمّا الحق فهو ما ظهر من مقدمات طبيعية أو مقدّمات ظاهرة في العقل أو مقدمات خلقية مشهورة أو أتى على التواتر أو سمع من الأنبياء والأئمة. ثم يضيف ابن وهب كاشفاً عن نوع الإطار المرجعي الذي يستند

عليه في هذا فيقول: «وكل هذا يوجب العلم، ومَنْ شكّ في شيء منه كان آثماً ولذلك صار من شك في الباري تعالى كافراً لأن نتيجة المعرفة به عن مقدمات ظاهرة للعقل (= قارن موقف المعتزلة) وكذلك من شك فيما تواترت به الرواية أو تضمنه الكتاب الذي نقله من تجب بنقله الحجة». وأمّا المشتبه فيه فهو كرأي كلّ قوم في مذاهبهم وما يحتجون به لتصحيح اعتقاداتهم، وكخبر الآحاد. والمعرفة الحاصلة من هذه الطريق تقوم على التصديق وليس على اليقين «وهي توجب العمل ولا توجب العلم». بمعنى أنها ملزمة في الأمور العملية من الدين كالعبادات والمعاملات وغير ملزمة في الأمور الاعتقادية. وأما الباطل فهو «ما ظهر عن مقدمات كاذبة مخالفة للطبيعة مضادة للعقل، أو جاء في أخبار الكاذبين الذين يخبرون بالمحال وما يخالف العرف والعادة...».

٣ ـ بيان العبارة: وهو يشغل حيزاً كبيراً في كتاب ابن وهب وقد تناول فيه «تفسير العبارة» (أو قوانين تفسير الخطاب) و«تأليف العبارة» (أو شروط انتاج الخطاب).

يلاحظ ابن وهب بادىء ذي بدء أن العبارة صنفان صنف «يتساوى أهل اللغات في العلم بها» وصنف تختص اللغة العربية به. وموضوع البحث في الصنفين معاً ليس البيان الظاهر الذي لا يحتاج إلى تفسير بل البيان «الباطن.. المحتاج إلى التفسير وهو الذي يتوصل إليه بالقياس والنظر والاستدلال والخبر». أما القياس والنظر والاستدلال فالمقصود بها الاجتهاد في فهم المعنى المقصود من العبارة بمراعاة وحدة النص وكون بعضه يكمل ويشرح البعض الآخر. وأما الخبر فالمقصود به السنة الشارحة للشريعة.

ويقف ابن وهب طويلاً مع ما تختص به اللغة العربية من أساليب التعبير والتي يتوقف على معرفتها فهم الخطاب الشرعي، ذلك أن «اللغة العربية التي نزل بها القرآن وجاء بها عن رسول الله (ص) البيان وجوه وأحكام، ومعان وأقسام، حتى إن لم يقف عليها من يريد تفهم معانيها واستنباط ما يدل عليه لفظها لم يبلغ مراده ولم يصل إلى بغيته». من ذلك: الاشتقاق، والتشبيه، واللحن، والرمز، والوحي، والاستعارة، والأمثال، واللغز، والحذف، والصرف، والمبالغة، والقطع والعطف، والتقديم والتأخير، ... ثم يعقد لكل من هذه الوجوه باباً قد يطول أو يقصر يلخص ما سبق أن قرره النحاة واللغويون وعلماء أصول الفقه والمتكلمون والبلاغيون، كل في ميدانه.

هذا فيما يتعلق بـ «تفسير العبارة». أما بخصوص «تأليف العبارة» فالحديث عنها يبدأ بتقسيم كلام العرب إلى المنظوم وهو الشعر، والمنثور وهو الكلام المرسل، ليتناول بعد ذلك أقسامها والأغراض الخاصة بكل منها. والملفت للانتباه في هذا الموضوع هو تخصيص ابن وهب فصلاً خاصاً لـ «الجدل والمجادلة» وهما «قول يقصد به إقامة الحجة فيما اختلف فيه اعتقاد المتجادلين ويستعمل في المذاهب والديانات وفي الحقوق والخصومات...»، وقد استقى جل مادته في هذا الموضوع مما كتبه الفقهاء في فن «الجدل والخلافيات». يلي ذلك كله الحديث عن «شروط انتاج الخطاب» المناسب لكل قسم من هذه الأقسام وتتلخص كلها في «البلاغة» التي يعرّفها بأنها «القول المحيط بالمعنى المقصود مع اختيار الكلام وحسن النظام وفصاحة اللسان».

٤ ـ بيان الكتاب: وهو الوجه الرابع والأخير من وجوه البيان، ويستهل ابن وهب القول

فيه بالإشادة بالكتابة كوسيلة لنقل الآراء والأفكار، ثم يصنف هذا البيان باعتبار المختصين في كل فن منه إلى خمسة أصناف: كاتب خط وكاتب لفظ وكاتب عقد (الحساب) وكاتب حكم وكاتب تدبير. ولكل واحد من هؤلاء مذهب في الكتابة يخالف مذهب غيره. ثم يأخذ ابن وهب في تفصيل القول في هذه المذاهب التي يتعلق جلها بالدواوين والوزارات.

* * *

تلك، باختصار، وجوه البيان ومضامينها كما فصل القول فيها ابن وهب. وإذا نحن عدنا الآن وألقينا عليها نظرة عامة من منظور تركيبي فإننا سنجد أنفسنا إزاء مشروع لنظرية بيانية في المعرفة اعتمد فيه صاحبنا على دراسات وأبحاث البيانيين السابقين له. وإذا كان ابن وهب قد ارتبط صراحة بالجاحظ، وبالتالي بالبلاغيين والمتكلمين فإن حضور النحاة والأصوليين الفقهاء، في مشروعه، حضور قويّ مضموناً وشكلاً. أما المنطق، منطق أرسطو، فهو حاضر فعلاً ولكن لا كمؤسس ولا كموجّه بل فقط كـ «آخر» يساعد حضوره على الوعي بـ «الأنا» انه «الضد» الذي يتميز به البيان.

مشروع ابن وهب مشروع بياني محض وهو يجمع بين البحث الأصولي الذي دشنه الشافعي والبحث البلاغي الذي طوّره الجاحظ وركزه على محور العلاقة بين اللفظ والمعنى، هذا بالإضافة إلى ما أنجزه الأصوليون والمتكلمون في موضوع الخبر والقياس وشروط اليقين ودرجات الصدق.. يتعلق الأمر إذن بنظرية في المعرفة بيانية على جميع المستويات:

- هي بيانية على مستوى **المنطق الداخلي** الذي يحكمها، فهي مؤسسة على مفهوم «البيان» بوصفه يعني في آن واحد «التبين» و«التبيين» أي الظهور والإظهار والفهم والإفهام والتلقي والتبليغ. فبيان الاعتبار وبيان الاعتقاد ينتميان إلى الجانب الأول إذ هما تبيّن وفهم وتلقٍّ. أما بيان العبارة وبيان الكتابة فينتميان إلى الجانب الثاني إذ وظيفتهما التبيين والإفهام والتبليغ.

- وهي بيانية على مستوى **المحتوى المعرفي**، لأنّ المادة المعرفية التي اعتمدها ابن وهب، اعني التي فكر فيها وبواسطتها، تنتمي كلها إلى عالم البيان: القرآن والحديث والنحو والفقه والأدب العربي شعراً ونثراً. إن جميع أمثلة ابن وهب أمثلة تراثية، عربية إسلامية، هو يفكر داخل هذا التراث العربي الإسلامي «الخالص» لا خارجه ولا على هامشه.

- وهي بيانية على مستوى **المضمون الايديولوجي**، يتجلّى ذلك واضحاً في كون **السلطة الأساسية الموجهة** في كل ما كتبه ابن وهب هي العقيدة الإسلامية ووسائل ضبطها وشرحها. وهكذا يحتل «الخبر» مركزاً رئيسياً وأولياً يوازن مركز «النظر» إن لم يكن أقوى منه، وذلك على مستوى اكتساب المعرفة. أما على مستوى **وظيفتها الايديولوجية** فهي اما تفيد «العلم» أي وجوب الاعتقاد (في الله ووحدانيته..)، واما تفيد العمل أي وجوب أداء التكاليف المفروضة (الصلاة، الصيام...)، واما تفيد العلم والعمل معاً.

- وهي بيانية على مستوى **الأساس الايبيستيمولوجي** الذي تقوم عليه، وهذا الأساس هو الذي انطلق منه ابن وهب حينما جعل «البيان» خاصة مميزة للإنسان وجعل العقل

المؤسس لهذا البيان قسمين: موهوباً ومكسوباً. إن الأساس الابيستيمولوجي للنظرية البيانية في المعرفة هو هذا النوع من التصور للعقل: تصور العقل على أنه غريزة في الإنسان لا تؤدي وظيفتها، بل لا يكتمل وجودها، إلا بما يكتسبه الإنسان من معارف إما بواسطة الخبر وإما بواسطة النظر. والنظر ليس نظر العقل في مبادئه، فهو مجرد غريزة خالٍ من كل محتوى سابق، بل نظر العقل في «الدليل» والدليل يقع خارج العقل وليس داخله، إنه أشياء العالم بوصفها علامات أو امارات شاهدة على مدلولات غائبة.

وإذا نحن عدنا إلى هذه النظرية البيانية في المعرفة، التي تبلورت أول الأمر كقوانين لتفسير الخطاب المبين مع الشافعي، ثم بعد ذلك كقواعد وتوجيهات لإنتاج ذات الخطاب مع الجاحظ، ثم كطريقة في اكتساب المعرفة وتصنيفها من حيث درجة اليقين فيها مع ابن وهب وغيره، إذا نحن عدنا الى هذه النظرية وبحثنا فيها، منذ ميلادها الرسمي حتى اكتمال نموها ونضجها، عن المفاهيم الأساسية التي تؤسس المنهج والرؤية داخلها وجدنا أنفسنا أمام أزواج من المفاهيم تستقطب النشاط الفكري حولها، وتشكل العناصر الرئيسية في بنيتها العامة. هذه الأزواج هي: اللفظ / المعنى، الأصل / الفرع، الخبر / القياس. صحيح أن الأمر يتعلق هنا، مع هذه المفاهيم، بمسألة المنهج أساساً. ولكن بإمكاننا أن نسجل منذ الآن، وبناء على البيانات التي اقتبسناها من معجم لسان العرب أن الرؤية التي تكرسها هذه النظرية البيانية للمعرفة رؤية تقوم **على الانفصال وليس على الاتصال**. ذلك لأن البيان والتبيين، أو الفهم والإفهام، أو الظهور والإظهار، وكلها بمعنى واحد، إنما يتحققان، في المنظور البياني، من خلال الفصل بين الأشياء وليس عبر الوصل بينها. فالشيء يكون بيّناً، ظاهراً، مفهوماً، إذا تميز عن غيره، لا بل إذا انفصل عن محيطه وأصبح يقدم نفسه كياناً قائماً بذاته.

نعم إن الرؤية التي يكرسها نظام معرفي ما لا يمكن، ولا يجوز، أن يحكم عليها من مجرد الرجوع إلى الدلالة اللغوية لكلمة واحدة، حتى ولو كانت هذه الكلمة عَلَماً عليه، خصوصاً ونحن نقصد بـ «الرؤية» هنا ليس فقط طريقة مَفْصلة الأشياء والتعامل معها، بل أيضاً الصرح الفلسفي الذي تشيده هذه الطريقة وفي ذات الوقت يؤطرها. نحن نعي هذا تمام الوعي. ولذلك فلن نخوض هنا، في هذا المدخل، في موضوع الرؤية البيانية للعالم، لأن ذلك سيؤدي بنا إلى القفز على خطوات بحثنا. لنقتصر إذن على تسجيل الملاحظة السابقة ولنترك التماس التبرير الكامل لها إلى حين انتقالنا إلى دراسة عناصر هذه الرؤية ومكوناتها بعد الانتهاء من دراسة المسائل التي تخص المنهج.

هناك مسألة أخرى سنترك إبرازها إلى مرحلة لاحقة من البحث، وتتعلق بتطور الوعي بخصوصية البيان كنظام معرفي. لقد تعرفنا خلال هذا المدخل على أهم مراحل تطور هذا الوعي في الحقل المعرفي البياني وحده. وسنرى في مرحلة لاحقة أن الوعي بالبيان كنظام معرفي خاص، داخل الثقافة العربية كلها، سيتبلور بصورة أوضح وأكمل عندما ستبدأ المواجهة والاحتكاك بين البيان وبين النظامين المعرفيين الآخرين، العرفان والبرهان. وسنرى

آنذاك أن التمييز بين البيان والعرفان والبرهان كثلاثة نظم معرفية متباينة منهجاً ورؤية سيصبح مسألة مسلماً بها، وبتعبير القدماء: «معمولاً بها». أما الآن فلنقف بهذا التمهيد عند هذا الحد ولننتقل إلى تحليل العناصر / الأزواج المؤسسة للبنية المعرفية البيانية. ولنبدأ بالزوج: اللفظ / المعنى، فهو الذي يستقطب أكثر من غيره اهتمام البيانيين.

الفصل الأوّل
اللفظ والمعنىٰ
١ـ منطق اللغة ومشكل الدلالة

ـ ١ ـ

لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إن المشكلة الايبيستيمولوجية الرئيسية في النظام المعرفي البياني، المشكلة التي أسست هذا النظام، أو على الأقل بلورته وبقيت تغذّيه منذ عصر التدوين إلى اليوم، هي مشكلة الزوج: اللفظ / المعنى.

كيف يمكن ضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى في الخطاب البياني؟

تلك هي المشكلة الرئيسية في الحقل البياني بمختلف مناطقه وقطاعاته: هيمنت على تفكير اللغويين والنحاة وشغلت الفقهاء والمتكلمين واستأثرت باهتمام البلاغيين والمشتغلين بالنقد، نقد الشعر ونقد النثر، دع عنك المفسرين والشراح الذين تشكّل العلاقة بين اللفظ والمعنى موضوع اهتمامهم العلني الصريح. وغنيّ عن البيان القول ان ما يهمنا هنا ليس التأريخ لآراء هؤلاء وأولئك حول هذه المسألة ولا دراسة ما يمكن أن يطلق عليه «نظرية المعنى» عند المفكرين البيانيين، إنّ ما يهمنا أساساً هو الجانب الإشكالي فيها ومدى مساهمتها في قولبة العقل البياني العربي، أعني تحديد مرتكزاته وطريقة نشاطه ونوع علاقته باللغة وتعامله معها.

وانطلاقاً من هذا الشاغل الايبيستيمولوجي نسجّل، باديء ذي بدء، انّ أول ما يلفت الانتباه في الدراسات والأبحاث البيانية، سواء في اللغة أو النحو أو الفقه أو الكلام أو البلاغة أو النقد الأدبي هو ميلها العام والواضح إلى النظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين، أو على الأقل كطرفين يتمتع كل منهما بنسبة واسعة من الاستقلال عن الآخر. نجد هذا واضحاً في الطريقة التي سلكها اللغويون في جمع اللغة ووضع معاجم لها، وهي بصورة عامة طريقة الخليل بن أحمد التي انطلق فيها من حصر الألفاظ الممكن تركيبها من الحروف الهجائية العربية والبحث فيها عما له معنى أي «المستعمل» وعما ليس له معنى أي «المهمل». لقد كرست هذه الطريقة[1] النظر إلى الألفاظ كفروض نظرية أو ممكنات ذهنية يمكن أن يكون

(١) في هذا الصدد، انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي، ١

العرب قد استعملوها في مخاطباتهم وتسمياتهم للأشياء ويمكن أن يكونوا قد أهملوها. ولما كان تحقيق تلك الفروض يتم بالرجوع إلى السماع، أي إلى نوع من الاستقراء لكلام العرب، وبما أن هذا الاستقراء لم يكن، ولا كان بالإمكان أن يكون، استقراءً تامّاً نظراً لتعدد القبائل العربية واختلاف لهجاتها وتباعد منازلها إلخ.. فإنّ «المهمل» لم يكن، في عصر التدوين على الأقل، ينظر إليه على أنه مهمل بصفة نهائية، بل فقط بصفة «مؤقتة»، وبالتالي فلقد كان يتمتّع بنوع من «الوجود»، أو «الكيان» حتى ولو لم يكن له معنى. ولهذا نجد بعض اللغويين يعرّفون الكلام بأنه «ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة» دون أن يشترطوا فيه أن يكون مفيداً لمعنى ولا وقوع المواضعة عليه، وإنما قسموه إلى المهمل والمستعمل وقد «وصفوا المهمل بأنه كلام وان لم يوضع لشيء»[2]. ومعنى ذلك أن اللفظ العربيّ يتمتّع منذ البدء بكيان خاص به في استقلال عن «المعنى». ومن هنا ستكون العلاقة بين اللفظ والمعنى من تلك العلاقات التي يمكن أن تأخذ اتجاهات متعدّدة وتخضع لمحددات مختلفة.

هذا التصور البياني للعلاقة بين اللفظ والمعنى الذي نجده سائداً لدى جامعي اللغة وواضعي النحو كان هو نفسه السائد في مجادلات اللغويين والمتكلمين والفقهاء حول «أصل اللغة»: هل ترجع إلى المواضعة والاصطلاح أم إلى التوقيف والإلهام؟ إن الاختلاف في هذه المسألة لم يكن يرجع الى اعتبارات لغوية أو اجتماعية (سوسيولوجية) وإنما كان امتداداً للخلاف بين أصحاب الرأي وبين أصحاب الحديث، بين المعتزلة وبين أهل السنة. فأصحاب الرأي من الفقهاء والمعتزلة من المتكلمين قالوا بـ «المواضعة» لاعتبارات ترجع إلى منطلقاتهم وأصولهم في الفقه والكلام. وقد تمسّك أهل السنّة بالقول بـ «التوقيف» لنفس السبب، أي لأن أصولهم المذهبية في الفقه والكلام تفرض عليهم ذلك[3]. أما نظرتهم جميعاً إلى العلاقة بين اللفظ والمعنى فقد كانت تقوم على الفصل بينهما. فالقائلون بأن أصل اللغة يرجع إلى المواضعة والاصطلاح كانوا يتصوّرون أن جماعة من الحكماء اتفقوا على إطلاق ألفاظ معينة على أشياء معيّنة ثم أذاعوا ذلك في الناس. أمّا القائلون بالتوقيف والإلهام فقد قالوا إن الله أَلْهَم نبياً من أنبيائه بأسماء الأشياء ثم عمل النبي وصحبه على نشرها بين الناس.. وغالباً ما يستندون في هذا إلى قوله تعالى: ﴿**وعلم آدم الأسماء كلها**﴾ (البقرة: ٣١). وإذن فلقد كانوا متفقين جميعاً، القائلون بالمواضعة والقائلون بالتوقيف، على أنه كان هناك في «الأصل» واضع للغة، والخلاف بينهم إنما كان حول شخصية هذا «الواضع»: هل هو نبي يوحى إليه أم حكيم (= فيلسوف) اعتمد عقله في وضع الأسماء للأشياء[4].

= (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ج ١، الفصل ٤.

(٢) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق محمد حميد الله (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٨٤)، ج ١، ص ١٤ ـ ١٥.

(٣) انظر لاحقاً تفاصيل حول هذه المسألة.

(٤) لتفصيل ذلك، انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تصحيح وضبط وتعليق محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل =

نعم كان هناك من قال: «إن الألفاظ تدل على المعاني بذواتها» بمعنى أن أصل اللغة يرجع إلى محاكاة أصوات الطبيعة كما في لفظ «خرير» الذي يحكي صوت الماء. غير أن هذه «النظرية الطبيعية» التي يقال إن شخصاً اسمه عبّاد بن سليمان قد قال بها، قد رفضت تماماً من طرف الأغلبية الساحقة من اللغويين والمتكلمين والفقهاء. على أن صاحب هذا الرأي لم يكن يصدر، فيما يبدو، عن دوافع معرفية محض وإنما قال به استناداً إلى اعتبارات «كلامية» عقدية. فلقد احتج لرأيه بالقول إنه «لولا الدلالة الذاتية (للألفاظ على المعاني) لكان وضع لفظ من بين الألفاظ بإزاء معنى من بين المعاني ترجيحاً بلا مرجح، وهو محال»[٥]، الشيء الذي يوحي بأن القول بـ «الدلالة الذاتية» للألفاظ على المعاني إنما كان من أجل حماية هذا المبدأ، مبدأ كون «الترجيح بلا مرجح محال»، وهو من أهم المبادىء التي يقوم عليها الاستدلال في علم الكلام، خصوصاً في أهم قضية عقدية، قضية إثبات حدوث العالم وبالتالي وجود الله.

وجملة القول ان المناقشات التي جرت بين البيانيين، من لغويين وفقهاء ومتكلمين في موضوع «أصل اللغة» كانت تنطلق من ذات المنطلق الذي انطلق منه جامعو اللغة وواضعو المعاجم: تصور المعاني والمسميات في جانب، والألفاظ والأسماء في جانب آخر. ومن هنا كانت الإشكالية الرئيسية والأساسية في النظام المعرفي البياني تدور حول محور واحد هو العلاقة بين اللفظ والمعنى، كيف يمكن إقامتها وضبطها، وما هي أنواعها، على نحو ما سنرى في هذا الفصل والفصل القادم.

- ٢ -

على الرغم من أنّ اهتمام النحاة الأوائل كان منصرفاً أساساً إلى وضع قواعد تمكّن من يراعيها من «انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره كالتثنية والجمع والتحقير والتكسير والإضافة والنسب والتركيب وغير ذلك ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة فينطق بها وإن لم يكن منهم»[٦]، فإن تقعيد كلام العرب على مستوى المبنى (= صيغ الكلمات والتراكيب) لم يكن من الممكن القيام به بدون الاصطدام بالإشكالية التي نحن بصددها، إشكالية اللفظ والمعنى، وهذا راجع ليس فقط إلى العلاقة الوثيقة التي تربط المبنى بالمعنى في كل لغة بل أيضاً، وبالدرجة الأولى، إلى خصوصية الكتابة العربية التي تنفصل فيها عناصر اللفظ وأصوله وهيآته (الحروف والوزن) عن علامات المعنى ومحدداته (الحركات). ومن هنا كان المشكل الرئيسي في النحو العربي هو «الشكل» أو «الضبط» أي وضع الحركات، التي هي علامات تحدد المعنى المقصود، على الكلمات[٧]، وبالتالي فوظيفة النحو العربي هي تخصيص

= إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [د.ت.])، ج ١.

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦.

(٦) أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، [ط ٢] (القاهرة: دار الكتب المصرية، [١٩٥٢ - ١٩٥٦])، ج ١، ص ٣٤.

(٧) مثل ضم الحرف الأول من اسم الفاعل المصوغ من غير الثلاثي وكسر ما قبل آخره: مكرِم، =

المعنى وتحديده أكثر مما هي تنظيم وضبط للمبنى.

ولم يكن النحاة، حتى الأوائل منهم، لِتَفوتهم هذه الحقيقة، حقيقة ارتباط وظيفة النحو العربي بتحديد المعنى وتخصيصه أكثر من ارتباطها بضبط المبنى وتنظيمه. بل إنهم يذهبون إلى أبعد من ذلك فيجعلون الخطوة الأولى في وضع النحو العربي مرتبطة بخطأ في الإعراب ارتكبته طفلة صغيرة، إذ يحكى أن ابنة أبي الأسود الدؤلي المتوفى سنة ٦٩ هـ «قالت له ذات يوم: يابهْ ما أشدُّ الحَرِّ، فقال لها الرمضاء في الهاجرة يا بنية.. فقالت له: لم أسألك عن هذا، وإنما تعجبت من شدة الحر. فقال لها فقولي إذن: ما أَشَدَّ الحَرَّ. ثم قال إنّا لله، فسدت أَلْسِنَة أولادنا، وهَمَّ أن يضع كتاباً يجمع فيه أصول العربية...»[^8]. وهكذا فعبارة «ما أشد الحر» يمكن أن ينطق بها على صورة معينة فتفيد الاستفهام، ويمكن أن ينطق بها على صورة أخرى فتفيد التعجب. والاختلاف بين الحالتين يرجع، لا إلى عدد الحروف ولا إلى طريقة نظمها ولا إلى تركيب العبارة، بل يرجع فقط إلى الحركات، أي علامات الإعراب.

و«الإعراب» في اصطلاح النحاة هو «الإبانة عن المعنى». وفي هذا الصدد يقول الزجّاجي: «والإعراب أصله البيان. يقال أعرب الرجل عن حاجته إذا أبان عنها، ورجل مُعرِب أي مبين عن حاجته» ثم يضيف قائلاً: «إن النحويين لما رأوا في أواخر الأسماء والأفعال حركات تدل على المعاني وتبين عنها سموها اعراباً أي بياناً، وكأنّ البيان بها يكون.. ويسمى النحو إعراباً والإعراب نحواً...»[^9]. ويقول ابن فارس: «من العلوم الجليلة التي خصت بها العرب الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما ميز فاعل من مفعول ولا مضاف من منعوت ولا تعجب من استفهام ولا صدر من مصدر ولا نعت من توكيد»[^10].

«النحو إعراب»، والإعراب هو «الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ»، وإذن فمركز اهتمام النحاة يقع داخل الإشكالية التي نحن بصددها، إشكالية اللفظ والمعنى.

ومن هنا كان من الضروري لمن يريد رصد أبعاد هذه الإشكالية العودة إلى، «الكتاب»، كتاب سيبويه. لقد جرت العادة على اعتبار هذا الكتاب كتاباً في «النحو»، وهذا صحيح، ولكن لا «النحو» كما نفهمه نحن اليوم وكما هو معروف في اللغات الأجنبية بوصفه «مجموع القواعد التي تمكّن من اتبعها من نطق لغة ما وكتابتها، بصورة صحيحة»، كلا. إنّ النحو العربي كما نقرأه في مرجعه الأول: «الكتاب»، ليس مجرد قواعد لتعليم النطق السليم والكتابة الصحيحة باللغة العربية، بل هو أكثر من ذلك «قوانين» للفكر داخل هذه اللغة، وبعبارة

= مستخرج... إلخ.

[^8]: انظر: أبو القاسم الزجاجي، **الايضاح في علل النحو**، تحقيق مازن المبارك (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٢)، ص ٨٩.

[^9]: المصدر نفسه، ص ٩١.

[^10]: أحمد بن زكريا ابن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها** (القاهرة، ١٣٢٨ هـ)، ص ٤٢.

بعض النحاة القدماء: «النحو منطق العربية». وهذا ما كان يعيه، تمام الوعي، سائر البيانيين إذ كانوا يعتبرون كتاب سيبويه كتاباً في «علم العربية»: نحواً ولغة وبلاغة ومنطقاً، كتاباً يمكن من استوعبه من الإمساك بمفاصل العلوم البيانية كلها بما في ذلك الفقه. يذكر أبو اسحق الشاطبي ان الجرمي الفقيه قال: «أنا منذ ثلاثين سنة أفتي الناس من كتاب سيبويه» (= في مسائل الفقه). ثم يشرح الشاطبي السر في ذلك فيقول: «وكتاب سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش. والمراد بذلك أن سيبويه وان تكلم في النحو فقد نبّه في كلامه على مقاصد العرب وأنحاء تصرفها في ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوع والمفعول به منصوب ونحو ذلك، بل هو يبين في كل باب ما يليق به، حتى انه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ في المعاني»[11].

تصرف الألفاظ في المعاني؟... كيف؟

يجيب سيبويه عن هذا السؤال في أبواب من الكتاب، من ذلك مثلاً باب بعنوان «باب اللفظ للمعاني» يقول فيه: «اعلم ان من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين»[12]، يأتي بعده باب آخر بعنوان: «باب ما يكون في اللفظ من الأعواض» يقول فيه: «اعلم أنهم مما يحذفون (= ربما يحذفون) الكلم وان كان أصله في الكلام غير ذلك، ويحذفون ويعوضون ويستغنون بالشيء عن الشيء الذي في أصله في كلامهم أن يستعمل حتى يصير ساقطاً»[13]. وتتوالى الأبواب حول علاقة اللفظ بالمعنى في كتاب سيبويه، فهذا: «باب في وقوع الأسماء ظروفاً وتصحيح اللفظ على المعنى»[14]، و«هذا باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام وللإيجاز والاختصار»[15].

على أن مسألة «تصرّف الألفاظ في المعاني» ووجوه هذا التصرّف ليست مطروحة في كتاب سيبويه، في الأبواب التي تحمل مثل هذه العناوين وحدها، بل هي حاضرة في كل باب من أبواب الكتاب تقريباً، إذ ما من مسألة نحوية يتناولها بالتحليل إلا ونجده يربط بين التغيرات التي تحدث على مستوى اللفظ وبين ما ينتج عنها من تعديل أو تحوير على مستوى المعنى. من ذلك مثلاً قوله: «هذا باب يختار فيه الرفع، وذلك كقولك: له علمٌ علمُ الفقهاء، وله رأيٌ رأيُ الأصلاء. وإنما كان الرفع في هذا الوجه لأن هذه خصال تذكرها في الرجل كالحلم والعقل والفضل. ولم ترد أن تخبر أنك مررت برجل في حال تعلم وتفهم. ولكنك أردت أن تذكر الرجل بفضل فيه وأن تجعل ذلك خصلة قد استكملها كقولك حَسَبُ حَسَبُ الصالحين. لأن هذه الأشياء وما يشبهها صارت تحلية عند الناس وعلامات، وعلى هذا الوجه رفع الصوت. وإن شئت نصبت فقلت عِلْمٌ علمَ الفقهاء، كأنك مررت به في حال

---

(11) أبو اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة** (القاهرة: المكتبة التجارية، [د.ت.])، ج ٤، ص ١١٦.

(12) أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، **كتاب سيبويه** (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣١٦ هـ)، ج ١، ص ٧.

(13) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨.

(14) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٠.

(15) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٨.

تعلم وتَفقُّهٍ، وكأنه لم يستكمل ان يقال له عالم»[١٦].

ومن وجوه «تصرف الألفاظ في المعاني» تصرفاً منطقياً تحديد «الجهات» المنطقية النحوية بالإخبار على النكرة بنكرة، وذلك ما يشرحه سيبويه في باب يقول فيه: «هذا باب تخبر فيه عن النكرة بالنكرة، وذلك كقولك: ما كان أحد مثلك، وليس خيراً منك، وما كان أحد مجترئاً عليك. وإنما حَسُنَ الإخبار هاهنا عن النكرة حيث أردت ان تنفي أن يكون في مثل حاله شيء أو فوقه لأن المخاطب قد يحتاج إلى أن تعلمه مثل هذا. وإذا قلت: كان رجل ذاهباً، فليس في هذا شيء تعلمه كان قد جهله. ولو قلت: كان رجل من آل فلان فارساً، حَسُنَ، لأنه قد يحتاج إلى أن تعلمه أن ذلك في آل فلان وقد يجهله. ولو قلت: كان رجل في قوم فارساً، لم يَحْسُن، لأنه لا يستنكر ان يكون في الدنيا فارس وان يكون من قوم، فعلى هذا النحو يحسن ويقبح. ولا يجوز في «أحد» أن تضعه في موضع واجب. لو قلت: كان أحد من آل فلان، لم يجز، لأنه إنما وقع في كلامهم نفياً عاماً. يقول الرجل: أتاني رجل، يريد واحداً في العدد لا اثنين. فتقول: ما أتاك رجل، أي أتاك أكثر من ذلك. ثم يقول: ما أتاني رجل ولا امرأة. فتقول ما أتاك رجل، أي: امرأة أتتك. ويقول: أتاني اليوم رجل، أي: في قوّته ونفاذه. فتقول: ما أتاك رجل، أي: أتاك الضعفاء. فإذا قال: ما أتاك أحد، صار نفياً عاماً لهذا كله، فإنما مجراه في الكلام هذا. ولو قلت: ما كان مثلك أحداً، أو: ما كان زيد أحداً، كنت ناقضاً، لأنه قد علم أنه لا يكون زيد ولا مثله إلا من الناس»[١٧].

وواضح أننا هنا لا بإزاء تقرير قواعد نحوية تضبط كيفية النطق والكتابة، بل بإزاء تقرير جهات الكلام ومعايير التفكير: في النص الأول كان الأمر يتعلق ببيان كيف أن الإعراب هو الذي يحدد قصد المتكلم. فرفع كلمة «علم» الثانية في قولنا: «له علمٌ علمُ الفقهاء»يعطي للعبارة معنى يختلف تماماً عن المعنى الذي يكون لها مع النصب. وهذا يعني أنّ المتكلم، عندما يحرك شفتيه وينطق بالعبارة، يمارس عملية اختيار على صعيد المعنى، أي أنه يفكر وهو يتكلم، أو يتكلم وهو يفكر. وإذا كان هذا عاماً في جميع اللغات فإنّ الفرق بين اللغة العربية واللغات الأخرى التي تكتب فيها «الحركات» وتعتبر حروفاً تدخل في تكوين الكلمة، إنما نلمسه بصورة جلية واضحة عند القراءة. فنحن عندما نقرأ: «له علم علمُ الفقهاء» لا نستطيع النطق بهذه العبارة إلا بعد التفكير في المعنى، أي بعد اتخاذ قرار نختار بموجبه المعنى الذي نعتقد أنه قَصْدُ المتكلم، وبالتالي فإذا كان النحو في اللغات الأجنبية يساعد على النطق الصحيح لغوياً، دون أن يكون لذلك كبير علاقة بتحديد المعنى الذي يقصده المتكلم، فإننا في اللغة العربية لا نستطيع قراءة النص قراءة صحيحة إلا بعد اتخاذ قرار بخصوص المعنى الذي نعتقد أو نرجّح أن المتكلم يقصده دون غيره. وبعبارة قصيرة: **في اللغات التي تكتب فيها الحركات مع الحروف: نقرأ لنفهم. أما في اللغة العربية فيجب أن نفهم أولاً حتى نتمكن من القراءة الصحيحة.**

على أن التداخل بين التفكير والنطق، بين «المنطق» و«النحو» في اللغة العربية ليس راجعاً إلى طريقة الكتابة وحسب، أعني الكتابة بدون حركات، بل إن الأمر أعم من ذلك

---

(١٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨١.

(١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧.

وأعمق. وهذا ما يكشف عنه النص الثاني الذي أوردناه سابقاً والمتعلق بالإخبار عن النكرة بالنكرة. فالعبارات التي حللها سيبويه في هذا النص لا يتعلق المعنى فيها بالحركات، بل بكون الكلمة التي وضعت خبراً جاءت نكرة. وهكذا فسواء وضعنا الحركات على ألفاظ تلك العبارات أو لم نضعها فـ «تصرف الألفاظ في المعاني» يبقى قائماً، لأن مسألة المعنى، وأعني «قصد المتكلم» تظل مطروحة من الناحية المنطقية البحت. وفي الحقيقة لم يكن تحليل سيبويه في النص المذكور تحليلاً نحوياً وإنما كان تحليلاً منطقياً: لقد كان يحدد للجملة العربية جهاتها المنطقية، جهات «الحُسن» و«القُبح» و«الجواز» و«الوجوب» و«التناقض»... إن هذه الجهات، أو الموجّهات ليست تتعلق بالنطق والكتابة، وبالتالي فهي ليست من ميدان قواعد اللغة، وإنما هي معايير تتعلق بالمعنى، وبالتالي فهي من ميدان قواعد التفكير، أو «قانون الفكر»: المنطق. على أنّ هذا التداخل بين ما هو قواعد لغة وما هو قوانين فكر في كتاب سيبويه ـ وفي الدرس النحوي العربي القديم عامة ـ لم يكن يأتي عرضاً كما قد يُتَوَهَّم في النص السابق حيث كان الحديث عن «النكرة»، وهي من موضوعات النحو، بل لقد عقد سيبويه في ذات «الكتاب» باباً خصصه للجهات النحوية المنطقية المذكورة آنفاً وهو بعنوان «باب الاستقامة من الكلام والإحالة» وفيه صنّف الكلام إلى «مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب»[١٨].

وواضح أننا هنا إزاء جهات ـ أو موجهات[١٩] modalité مركبة من جهات عقلية

---

(١٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨. هذا، وقد أورد التوحيدي على لسان السيرافي في المناظرة التي جرت بين هذا الأخير وبين متّى المنطقي، نفس الجهات، ولكن بإضافة كلمة «مستقيم» إلى كلمة «محال». فصارت العبارة هكذا: «مستقيم محال». أما أبو هلال العسكري، فقد استعاد نص سيبويه على الشكل التالي، فقال: «والمعاني بعد ذلك على وجوه: منها ما هو مستقيم حسن مثل قولك قد رأيت زيداً، ومنها ما هو مستقيم قبيح نحو قولك قد زيداً رأيت، وإنما قبح لأنك أفسدت النظام بالتقديم والتأخير، ومنها ما هو مستقيم النظم وهو كذب مثل قولك حملت الجبل وشربت ماء البحر، ومنها ما هو محال كقولك أتيتك أمس وأتيتك غداً، وكل محال فاسد وليس كل فاسد محالاً: ألا ترى أن قولك قام زيد؟ فاسد وليس بمحال والمحال ما لا يجوز كونه البتة كقولك: الدنيا في بيضة. وأما قولك حملت الجبل وأشباهه فكذب وليس بمحال إذ جاز أن يزيد الله في قدرتك فتحمله، ويجوز أن يكون الكلام الواحد كذباً محالاً وهو قولك رأيت قائماً قاعداً ومررت بيقظان نائم فتصل كذباً بمحال، فصار الذي هو الكذب هو المحال بالجمع بينهما وإن كان لكل واحد منهما معنى على حياله، وذلك لما عقد بعضهما ببعض حتى صار كلاماً واحداً. ومنها الغلط وهو أن تقول ضربني زيد وانت تريد ضربت زيداً فغلطت، فإن تعمدت ذلك كان كذباً». انظر: أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق مفيد قمحة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١)، ص ٨٥.

(١٩) قسّم أرسطو الجهات المنطقية إلى قسمين: الضرورة والجواز (أو الامكان). وذلك باعتبار أنّ القضايا ثلاثة أنواع: قضايا تقريرية غير موجهة، مثل: سقراط انسان. وقضايا ضرورية مثل قولنا: من الضروري أن يكون المطر قد نزل. وقضايا ممكنة مثل قولنا: من الممكن (أو من الجائز) أن يكون القطار قد وصل. أما مناطقة العصور الوسطى (المدرسيون) فقد جعلوا الجهات أربعا: «جهة الامكان» مثل: من الممكن أن يكون المطر قد نزل. «جهة الامتناع» مثل: من الممتنع أن يكون الجماد متكلماً. «جهة الجواز» مثل: من الجائز أن يكون الرجل عالماً. «جهة الضرورة» مثل: من الضروري أن يكون سقراط إنساناً.

منطقية تخص المعنى وجهات لغوية نحوية تخص تركيب الكلام: فالكلام «المستقيم الحسن» مثل «أتيتك أمس» مستقيم اللفظ (جهة نحوية) حسن المعنى (جهة عقلية). والكلام «المستقيم المحال» مثل «أتيتك غداً» مستقيم اللفظ (جهة نحوية) ومحال المعنى (جهة عقلية)، هو محال لأنه يجمع بين متناقضين الماضي والمستقبل. أما الكلام «المستقيم الكذب» مثل «حملت الجبل» فهو مستقيم اللفظ (جهة نحوية) ولكنه كذب من حيث المعنى (جهة عقلية). أما «المستقيم القبيح» مثل «قد زيد رأيت» فهو مستقيم لفظاً ولكنه قبيح من حيث ترتيب الكلمات (جهة نحوية). يبقى أخيراً «المحال الكذب» مثل «سوف أشرب ماء البحر أمس» هو مستقيم لفظاً (جهة نحوية) ولكنه محال عقلاً لأنه يجمع بين المستقبل والماضي بين «سوف» و«أمس»، بالإضافة إلى أنه كذب لأن المتكلم لا يستطيع أن يشرب ماء البحر فهو يدعي كذباً.

لم يكن سيبويه الوحيد الذي اتجه بالدرس النحوي العربي هذا الاتجاه الذي يتداخل فيه المنطق واللغة، بل إن عمله إنما كان جمعاً وتنظيماً للمناقشات النحوية اللغوية البلاغية المنطقية التي انشغل بها جيله والجيل السابق له وأغنتها بل شعّبتها الأجيال التالية حتى أصبحت مسائل النحو واللغة والبلاغة والمنطق[20] متداخلة متشابكة تعرض في كتاب واحد وأحياناً في سياق واحد كما نجد في «الكامل» للمبرد وفي غيره.

وكما اتجه اهتمام النحاة إلى الفروض اللغوية التي مزجوا فيها بين الجهات العقلية المنطقية والجهات اللغوية النحوية بحرصهم على التمييز بين «ما يصح» من الكلام و«ما لا يصح»، بين «ما يجوز» و«ما لا يجوز»، اهتموا كذلك بالبحث في **الدلالة وأنواعها وترتيبها** من حيث القوّة والضعف. هكذا يميز ابن جنّي، مثلاً، بين ثلاثة أصناف من الدلالة: لفظية، وصناعية، ومعنوية. ففعل «قام»، مثلاً يدل لفظه على مصدره، أي على القيام وهذه دلالة لفظية، ويدل بناؤه أي صيغته ووزنه، على زمانه وهذه دلالة صناعية، ويدل معناه (بوصفه فعلاً لا اسماً ولا حرفاً) على فاعله، وهذه دلالة معنوية. وأقوى هذه الدلالات في نظر ابن جني هي الدلالة الصناعية «لأنها وان لم تكن لفظاً فهي صورة يحملها اللفظ ويخرج عليها ويستقر على المثال المعتزم بها. فلما كانت كذلك لحقت بحكمه وجرت مجرى اللفظ المنطوق فدخلا بذلك في باب العلوم المشاهدة. وأمّا المعنى فإنّما دلالته لاحقة بعلوم الإستدلال (= المعرفة الاستدلالية) وليست في حيز الضروريات (= المعرفة الحسية..). ألا ترى حين تسمع «ضرب» قد عرفت حدثه وزمانه، ثم تنظر فيما بعد

= أما الفقهاء فالجهات عندهم خمس: الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام.

وأما الجهات النحوية فقد وصل بها بعضهم إلى ثمان، وهي الوجوب (رفع الفاعل)، والامتناع (دخول الجوازم على الأسماء)، والحُسن (رفع الجزاء بعد الفعل الماضي)، والقبح أو الضعف (رفع الجزاء بعد المضارع)، والجواز (رفع المعطوف على المنصوب في بعض الحالات)، ومخالفة الأولى (الاتيان بخبر عسى بدون أن)، والرخصة (وهي خاصة بالشعر). انظر: تمام حسان، **الأصول** ([الدار البيضاء]: دار الثقافة، ١٩٨١)، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

(٢٠) نستعمل هنا كلمة «منطق» بمعنى التفكير العقلي الاستدلالي دون تخصيص.

فتقول: هذا فعل ولا بد له من فاعل، فليت شعري من هو؟ وما هو؟ فتبحث حينئذ إلى أن تعلم الفاعل من هو ما حاله من موضع آخر لا من مسموع ضرب»[21].

ولا بد من الوقوف قليلاً مع ما يقرره ابن جني هنا، لأن الأمر يتعلق بمسألة ذات أهمية بالغة وتشكّل مظهراً من مظاهر خصوصية اللغة العربية على المستوى الذي يهّمنا هنا: مستوى العلاقة بين اللفظ والمعنى. إن تمييز ابن جنّي في اللفظ الواحد، «قام» مثلًا، بين الدلالة اللفظية والدلالة الصناعية والدلالة المعنوية لا يتأتى إلا في اللغة العربية حيث تبتدىء الجملة بالفعل غالباً، أو على الأقل حيث يمكن النطق بالفعل وحده دون أن يسبق ذكر الفاعل، وأيضاً حيث تقوم الصيغة أو الوزن الصرفي (فعل، انفعل، افتعل، تفاعل.. فاعل مفعول، فعيل، فعال...) كَجِسْرٍ بين اللفظ والمعنى. إن لفظ «ضرب» فعل، وبما أن أصل المشتقات عند المدرسة البصرية، وابن جني من أنصارها، هو المصدر (لا الفعل كما يقول الكوفيون) فإنّ «ضرب» ـ الفعل، يدلّ على مصدره أي على الأصل اللغوي الذي اشتق منه والذي يتألف من الحروف الثلاثة (ض.ر.ب). ولكن الأصل اللغوي في العربية مجرّد حروف لا يمكن النطق بها إلا إذا اتخذت هيئةً أي وزناً معيّناً، أي إلا إذا «حُرِّكَتْ». فوضع الحركات على «ضرب» معناه إعطاؤها قالباً منطقياً، وهو بتعبير ابن جنّي «صورة يحملها اللفظ» وهذه الصورة هي التي تعيّن دلالته (ضرب بالفتح تدل على من فعل الفعل، وبالضمّ والكسر تدل على من وقع عليه الفعل، وبالفتح والسكون تدل على الحدث مجرّداً من الزمان، كما تدل على الصنف من الشيء، وبالفتح والكسر تدل على فاعل الضرب أو جيده.. الخ .أضف إلى ذلك: ضارب، ضريب، مضروب، ضراب... إلخ). ولما كانت صيغة هذا القالب المنطقي تستفاد بالنطق بها مع المادة اللغوية كانت الدلالة التي يحملها مثلها مثل دلالة المادة اللفظية «تدخل في باب العلوم المشاهدة» أي المعارف الحسية. فعندما نسمع كلمة «ضارب» نعرف ضرورة ـ أي بالإدراك الحسي الذي لا سبيل إلى دفعه ـ ان الأمر يتعلق بمن فعل الضرب. أما عندما نسمع كلمة «مضراب» فإن الصيغة الصرفية تدلنا على أن الأمر يتعلق بشخص كثير الضرب، وهكذا... وإنما كانت الدلالة الصناعية الراجعة إلى هيئة الكلمة ووزنها أقوى من الدلالة اللغوية المحض لأنها نتيجة تعديلات وإضافات للمادة اللغوية الأصل، فكأن الزيادة في عدد حروف الكلمة أو في نغمتها الموسيقية يؤدي حتماً إلى الزيادة في معناها وهذا في الحقيقة ما يقرره ابن الأثير بوضوح لا مزيد عليه حينما يقول: «إن اللفظ إذا كان على وزن من الأوزان ثم نقل إلى وزن آخر أكثر منه فلا بد أن يتضمن من المعنى أكثر مما تضمنه أولاً، لأن الألفاظ أدلة المعاني وأمثلة للإبانة عنها، فإذا زيد في الألفاظ أوجبت القسمة زيادة في المعاني»[22].

تبقى بعد ذلك ما أسماه ابن جنّي بـ «الدلالة المعنوية» التي تحصل استدلالاً: فعندما

---

(21) ابن جنّي، **الخصائص**، ج ٣، ص ٩٨.

(22) ضياء الدين أبو الفتح نصر الله بن محمد بن الأثير، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر** ([القاهرة: بولاق، ١٢٨٢ هـ])، ج ٢، ص ٢٤٦.

نسمع لفظ «ضرب» في صيغة الفعل فإنّ فكرنا يتجه مباشرة إلى التساؤل عن: من فعل الضرب. وهذا بناء على مقدمة منطقية ميتافيزيقية من المقدمات الأساس في النظام المعرفي البياني وحقله المعرفي والايديولوجي هي قولهم: «الفعل لا بد له من فاعل» (= العالم حادث لا بد له من محدث)... وما يهمنا إبرازه هنا ليس المقدمات الفلسفية المؤسسة للحقل المعرفي البياني، وإنما يهمنا التأكيد على الطابع المنطقي للقوالب الصرفية العربية سواء تعلق الأمر بالأفعال أو بالأسماء: فتحويل صيغة الفعل من «كسر» إلى «انكسر» هو تحويل للدلالة من الفعل إلى الانفعال، مثلما أن تحويل «قتل» إلى «تقاتل» هو تحويل للدلالة من الفعل المستقل إلى الفعل الذي يحصل بالمشاركة. ومثل ذلك الأسماء المشتقة التي هي في الواقع قوالب منطقية أشبه بـ «المقولات» في المنطق. وإذا نحن أخذنا برأي الكوفيين القائل إن الفعل هو أصل المشتقّات، لا المصدر، أمكن إجراء المقابلة التالية التي لا تخلو من دلالة:

مقولات أرسطو		مشتقات النحاة العرب
الجوهر	....	الفعل
الكمّ	....	اسم المرة أمثلة المبالغة
الكيف	....	اسم الهيئة الصفة المشبهة أفعل التفضيل
الإضافة	....	؟
المكان	....	اسم المكان
الزمان	....	اسم الزمان
الوضع	....	؟
الملكية	....	؟
الفعل	....	اسم الفاعل
الانفعال	....	اسم المفعول
؟	....	المصدر
؟	....	اسم الآلة

من تأمّل هذا الجدول يمكن الخروج بعدة ملاحظات يهمنا منها ما يلي:

هناك خانات فارغة في الطرفين معاً: فلائحة المشتقات (مقولات النحاة) خالية مما يقابل مقولات الإضافة والوضع والملكية في لائحة أرسطو، كما أن هذه الأخيرة خالية بدورها مما يقابل المصدر واسم الآلة في لائحة النحاة. ووجود هذه الخانات الفارغة، هنا وهناك، معناه أن التواصل لا يمكن أن يكون تاماً وكاملاً بين الفكر الذي يعتمد اللائحة الأولى والفكر

الذي يعتمد اللائحة الثانية، وبالتالي فالتفاهم التام متعذر. نعم هناك تطابق بين معظم عناصر اللائحتين ولكن هناك مع ذلك تخارج واصطدام.

٢ ـ بما أن مقولات أرسطو ليست صورية منطقية محض ولا لغوية نحوية محض بل إنها تحمل مضموناً ميتافيزيقيا معيناً، وبما أن مشتقات النحاة هي بدورها ذات طابع منطقي وتحمل مضموناً ميتافيزيقيا معيناً، فإن عدم التطابق بين اللائحتين لا بد أن يخلّف «فجوة» ميتافيزيقية بين الرؤية اليونانية والرؤية العربية البيانية. ويمكن أن نلمس هذا في غياب مقولة الملكية من اللائحة العربية وهو غياب ينسجم مع التصور العربي الإسلامي الذي يجعل الملك والملكية لله وحده، فالإنسان لا يملك الأشياء وإنما يتصرف فيها بوصفها من ملكوت الله. وبالمثل يمكن تفسير غياب «اسم الآلة» في لائحة أرسطو بكون مقولات هذه اللائحة تقوم على «الحَمْل» أي أنّ المقولات التسع تُحْمَل أو تقال على المقولة الأولى: الجوهر. هذا بينما أن «اسم الآلة» يدل على آلة الفعل، باعتبار أن مشتقات النحاة لا تحمل على الفعل، بل تدلّ على من تعلق به الفعل نوعاً من التعلق التام: قام به أو فيه أو بواسطته..

٣ ـ إن الانطلاق من «الجوهر» (أي من الذات) وحمل باقي المقولات عليه يجعل العبارة، وبالتالي التفكير، تنطق بحكم: نحكم على الجوهر ـ الذات بكذا أو كذا، في حين أن الانطلاق من «الفعل» واشتقاق الأسماء منه يجعل الجملة تبين من صدر الفعل منه أو قام به أو ارتبط معه نوعاً من الارتباط. ولا ينبغي أن نعطي هنا كبير أهمية لكون البصريين يعتبرون «المصدر» هو أصل المشتقات. فالخلاف بين البصريين والكوفيين في هذه المسألة يرجع فقط إلى اعتبارات يمليها المذهب النحوي الذي يدافع عنه كل منهما، وهي اعتبارات شكلية لفظية في الغالب. ذلك أنّ المصدر والفعل هما في الحقيقة شيء واحد: كلاهما يدل على «حدث» وكل الفَرْق بينهما أنّ المصدر يدلّ عليه مجرداً من الزمان بينما يعين الفعل زمن وقوعه، **فالمصدر ليس جوهراً ولا ذاتاً وإنما هو فعل بدون زمن**. هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى يجب ألا يلتبس علينا شأن الجملة الاسمية في العربية فهي ليست مؤلفة من موضوع ومحمول تربطهما رابطة الحمل كما في اللغات الآريَّة، بل هي، أي الجملة الاسمية، عند النحاة العرب مبتدأ وخبر. فالأمر يتعلّق لا بحمل معنى من المعاني على موضوع بل يتعلق فقط بالإخبار عن اسم وقع الابتداء به في الكلام، وهذا الإخبار يفيد ما فعله أو ما هو عليه من حال، إذ هو في الأصل فاعل صدر منه الفعل أو قام به (محمد قائم = قام محمد.. السماء زرقاء = زرقت السماء). **وهكذا فالأمر يتعلق في الجملة العربية، اسمية كانت أو فعلية، بإصدار بيان، وليس بإصدار حكم كما هو الحال في الجملة اليونانية وفي اللغات الآرية بكيفية عامة.**

هذا الاختلاف بين مقولات أرسطو ومشتقات النحاة العرب وعدم التطابق التام بينهما، بالإضافة إلى ما أبرزناه من الاختلاف بين طبيعة الجملة في اللغة العربية وطبيعتها في اللغة اليونانية، وما أشرنا إليه من وجود «فجوة» ميتافيزيقية تفصل بين الرؤيتين اللتين تعبر عنهما اللغتان: العربية واليونانية.. كل ذلك يفسر لنا ذلك الصدام الذي عرفته الثقافة العربية بين النحاة والمناطقة والذي عكسته بقوّة ووضوح المناظرة الشهيرة التي جرت بين أبي سعيد

السيرافي النحوي المعتزلي وبين أبي بشر متى بن يونس المنطقي في بغداد سنة ٣٢٦ هـ بمجلس الوزير الفضل بن جعفر بن الفرات[٢٣].

كانت مرافعة السيرافي مركزة حول نقطة واحدة هي **تأكيد المضمون المنطقي للنحو العربي**، وبالتالي إبطال ادّعاء المناطقة ان النحو شيء والمنطق شيء آخر باعتبار «أن المنطق يبحث عن المعنى والنحو يبحث عن اللفظ، فإن مرَّ المنطقي باللفظ فبالعرض، وان عثر النحوي بالمعنى فبالعرض والمعنى أشرف من اللفظ واللفظ أوضح من المعنى»؟ كما قال متّى. إن السيرافي يرفض هذه الدعوى رفضاً مطلقاً. إنه يرى أن «النحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة».

ولكي يثبت أبو سعيد السيرافي الطابع المنطقي للنحو العربي واستغناء العربية عن المنطق «اليوناني» يطرح على خصمه عدة مسائل «نحوية» لا تتعلق بالألفاظ وحدها، بل بما وراءها من معان وأحكام منطقية. من ذلك معاني حرف «الواو» والتي عُنيَ النحاة بضبطها: معنى العطف والقسم والاستئناف والتقليل والمعية والحال... إلخ. ومن ذلك أيضاً الصيغ التي يجوز فيها استعمال «أفعل» التفضيل والصيغ التي لا يجوز ذلك فيها: يخاطب أبو سعيد السيرافي خصمه متى في هذا الشأن قائلاً: «ها هنا مسألة علاقتها بالمعنى العقلي أكثر من علاقتها بالشكل اللفظي. ما تقول في قول القائل: زيد أفضل الاخوة؟ قال (متّى): صحيح. قال (السيرافي): فما تقول إن قال: زيد أفضل اخوته؟ قال (متى): صحيح... فقال أبو سعيد: افتيت على غير بصيرة ولا استبانة. المسألة الأولى جوابك عنها صحيح وان كنت غافلاً عن وجه صحتها. والمسألة الثانية جوابك عنها غير صحيح وإن كنت أيضاً ذاهلاً عن وجه بطلانها...». ثم يشرح السيرافي وجه الصحة والبطلان في ذلك فيقول: «إن اخوة زيد هم غير زيد، وزيد خارج عن جملتهم. والدليل على ذلك أنه لو سأل سائل فقال: من اخوة زيد؟ لم يجز أن تقول: زيد وعمرو وبكر وخالد وإنما تقول: عمرو وبكر وخالد، ولا يدخل زيد في جملتهم. فإذا كان زيد خارجاً عن اخوته صار غيرهم فلم يجز ان تقول: أفضل اخوته، كما لم يجز أنْ تقول: إنّ حمارك أفضل البغال، لأن الحمير غير البغال، كما أن زيداً غير اخوته. فإذا قلت: زيد خير الاخوة، جاز. لأنه أحد الاخوة، والاسم يقع عليه وعلى غيره فهو بعض الاخوة. ألا ترى أنه لو قيل: من الاخوة؟ عددته منهم، فقلت: زيد وعمرو وبكر وخالد، فيكون بمنزلة قولك: حمارك أفره (= أفضل) الحمير لأنه داخل تحت الاسم الواقع على الحمير».

واضح أنّ المسألة المطروحة هنا مسألة منطقية وليست مسألة نحوية، فهي لا تتعلق بالإعراب، أي بوضع الحركات على الحروف، بل تتعلق بعلاقة منطقية، علاقة المفاضلة (أفضل، أكبر، أصغر، أسبق...). إن أبا بشر متّى المنطقيّ لا يرى فرقاً منطقياً بين قولنا «زيد أفضل الاخوة» وقولنا «زيد أفضل اخوته» لأنه يفهم «الإضافة» كمقولة منطقية فهماً خاصاً. أما السيرافي فهو يميز بين القولين ويرى أن الثاني منهما «فاسد» لأنه يفهم «الإضافة» (أو النسبة، أو العلاقة) فهماً آخر. لقد فهم متّى من الإضافة في قولنا «زيد أفضل اخوته» المعنى المنطقي لمقولة الإضافة وهو هنا **مفهوم الاخوة** وهو علاقة (علاقة الأخوة كعلاقة الأبوّة

---

(٢٣) انظر نص المناظرة في: أبو حيان عليّ بن محمد التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، تصحيح وضبط احمد أمين وأحمد الزين، ٣ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٤).

كعلاقة الضعفية والنصفية والمشابهة. . .). أما السيرافي فهو يفهم من هذه العلاقة معنى «النسبة» ولذلك نسب زيداً إلى اخوته أي جعله واحداً منهم يستغرقه الكل الذي ينتمي إليه، ومن ثمة رأى أنه لا يمكن أن يكون «أفضلهم» لأنه منهم. وبعبارة أخرى ان السيرافي ينظر إلى «الإضافة» من زاوية الماصدق وليس من زاوية المفهوم كما يفعل المناطقة[24]. واعتماد الماصدق (= الإفراد، الجزئيات) في النظر إلى الأشياء، وتعريفها، بدل اعتماد المفهوم (= الصفات العامة، الكلي) خاصية من خاصية الرؤية البيانية، كما سنرى ذلك في حينه.

- ٣ -

إذا كان النحاة قد ربطوا في تفكيرهم وأبحاثهم بين منطق اللغة ومنطق العقل، توجّههم في ذلك إشكالية العلاقة بين اللفظ والمعنى كما شرحناها آنفاً (= النظر إليهما بوصفهما كائنين منفصلين ومستقلّين) فإنّ علماء أصول الفقه قد عملوا على إحكام هذا الربط حينما طابقوا في أبحاثهم الأصولية بين الدلالة والاستدلال، بين طرق دلالة اللفظ على المعاني وطرق تصرف العقل فيها، فربطوا هكذا بين قوانين تفسير الخطاب وتقنيات تحليله، وبين «مبادىء» العقل وآليات نشاطه، فصار عمل العقل عندهم يعني «استثمار» النص، وهو ما يسمونه بـ «الاجتهاد»، وصار «المعقول» في عرفهم هو «معقول النص»، حسب تعبيرهم.

إن مساهمة الفقهاء، وعلماء الأصول منهم خاصة، في التشريع للعقل العربي عموماً وللعقل البياني خصوصاً مساهمة «أصلية» وأساسية، أبرزنا بعض مظاهرها في الجزء الأوّل من هذا الكتاب، وسيكون علينا في هذا الجزء أن نبرز أبعادها ونتائجها. فلنبدأ إذن بالبعد الذي يهمنا هنا في هذا الفصل، وهو المتعلق بدور علماء أصول الفقه في تكريس وتنمية الإشكالية التي نحن بصددها: إشكالية اللفظ والمعنى.

إذا تَصَفَّحْنَا أيّ كتاب من الكتب المؤلفة في أصول الفقه، قديمة كانت أو حديثة، فإننا سنجد «أبواب الخطاب» أو «المبادىء اللغوية» حسب تعبير القدماء أو «القواعد اللغوية» حسب تعبير بعض المعاصرين، تشغل عادة ما لا يقل عن ثلث حجم الكتاب[25]. وهذا شيء يجد تبريره في تصورهم لموضوع علمهم ذاته. ذلك لأنه إذا كان علم أصول الفقه يدرس، أساساً، «وجوه دلالة الأدلة على الأحكام الشرعية» ـ والأدلة هنا هي أساساً النصوص: القرآن والسنة ـ فإنّ الشاغل الأول والرئيسي لأصحاب هذا العلم سيكون، بالضرورة، هو ضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى في الخطاب الذي يتعاملون معه: الخطاب الشرعي. وبما أن

---

(٢٤) انظر الفرق بين الإضافة كمقولة منطقية وبين الإضافة عند النحاة، في: محمد بن نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠)، ص ٨٥ وما بعدها.

(٢٥) يجب أن نستثني هنا: الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، الذي سلك مسلكاً خاصاً أراد به إعادة «تأصيل الأصول». وسنحلل مشروعه التجديدي في فصل قادم نخصصه لمحاولات إعادة تأسيس البيان في الأندلس.

هذا الخطاب قد ورد بلسان عربي فإن عملية «الضبط» تلك ستمتد بالضرورة إلى هذا اللسان ككل.

ولكي نجعل القارىء يقدر معنا أهمية «البحث اللغوي» ووزنه في الدراسات الأصولية الفقهية، ولكي نمكّنه من فكرة عامة واضحة عن بنية هذا العلم نقترح عليه هنا الوقوف قليلاً مع كتاب المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري المتوفى سنة ٤٣٦ هـ. لقد اخترنا هذا الكتاب لاعتبارين اثنين: أولهما أنه واحد من بين أربعة كتب كانت كما يقول ابن خلدون: «قواعد هذا الفن وأركانه»[٢٦]، وثانيهما أن مؤلفه معتزليّ. ومعلوم أنّ المعتزلة كانوا، وظلوا دائماً، الممثلين الرسميين والمخلصين للبيان والنظام المعرفي البياني.

يستهل أبو الحسين البصري كتابه بثلاثة «أبواب» جعلها بمثابة مدخل، ذكر في أولها «الغرض من الكتاب» وفي الثاني «قسمة أصول الفقه» وفي الثالث «ترتيب أبواب أصول الفقه». ويهمنا هنا هذا الأخير الذي يقول فيه ما نصه:

«اعلم أنّه لما كانت أصول الفقه هي طرق الفقه وكيفية الاستدلال بها وما يتبع كيفية الاستدلال بها، وكان الأمر والنهي والعموم من طرق الفقه، وكان الفصل بين الحقيقة والمجاز تفتقر إليه معرفتنا بأن الأمر والنهي والعموم ما الذي يفيد على الحقيقة وعلى المجاز، وجب تقديم أقسام الكلام وذكر الحقيقة منه والمجاز وأحكامهما وما يفصل به بينهما على الأوامر والنهي ليصحّ أن نتكلم في أن الأمر اذا استعمل في الوجوب كان حقيقة. ثمّ الحروف، لأنه قد يجري ذكر بعضها في أبواب الأمر فلذلك قدّمت عليها. ثم نقدم الأوامر والنواهي على باقي الخطاب لأنه ينبغي أن يعرف فائدة الخطاب في نفسه، ثم نتكلّم في شمول تلك الفائدة وخصوصها وفي إجمالها وتفصيلها ونقدم الأمر على النهي، لتقدم الإثبات على النفي، ثم نقدم الخصوص والعموم على المجمل والمبيَّن، لأن الكلام في الظاهر أَوْلى بالتقديم من الخفيّ، ثم نقدّم المجمل والمبيّن على الأفعال، لأنها من قبيل الخطاب، ولأن المجمل كالعموم في أنه يدل على ضرب من الإجمال، فجعل معه. ونقدم الأفعال (= أفعال النّبيّ) على الناسخ والمنسوخ، لأن النسخ يدخل الأفعال ويقع بها كما يدخل الخطاب. ونقدم النسخ على الإجماع، لأن النسخ يدخل في خطاب الله سبحانه وخطاب رسوله (ص)، دون الإجماع، ونقدم الأفعال على الإجماع، لأنها متقدمة على النسخ، والنسخ متقدم على الإجماع، ولأن الأفعال كالأقوال في أنها صادرة عن النبي (ص). وإنما قدّمنا جملة أبواب الخطاب على الإجماع، لأن الخطاب طريقنا إلى صحته ولأن تقديم كلام الله سبحانه وكلام نبيه أَوْلى. ثم نقدّم الإجماع على الأخبار، لأن الأخبار منها آحاد ومنها تواتر. أمّا الآحاد فالإجماع أحد ما يعلم به وجوب قبولها، وهي أيضاً أمارات، فجاورنا بينها وبين القياس. وأما المتواترة فإنها وإن كانت طريقاً إلى معرفة الإجماع فإنه يجب تأخيرها عنه كما أخّرناها عن الخطاب لما وجب أن نعرف الأدلّة. ثم نتكلّم في طريق

---

(٢٦) أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٣، ص ١٠٣١. أما الكتب الثلاثة الأخيرة، فهي: القاضي أبو الحسن عبد الجبار ابن أحمد، **العُمدة**، أبو المعالي عبد الملك الجويني إمام الحرمين، **البرهان في أصول الفقه**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم ٣٣٨، كتاني، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول** (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٣٧). وعلى هذه الكتب الأربعة اعتمد الرازي في **المحصول**، وسيف الدين أبو الحسن علي الآمدي، **الأحكام في أصول الأحكام** (القاهرة، ١٩٦٨). ومعلوم أن القاضي عبد الجبار هو أستاذ أبي حسين البصري فيما الجويني هو أستاذ الغزالي.

ثبوتها. وإنما أخّرنا القياس عن الإجماع لأن الإجماع طريق إلى صحة القياس». . . ثم يأتي بعد ذلك الكلام في الحظر والإباحة، ثم أخيراً الكلام في المفتي والمستفتي والإصابة في الاجتهاد، وبذلك تختم أبواب أصول الفقه عادة[٢٧].

لقد أثبتنا هذا النص على طول لأنّه يقدّم لنا بنية علم أصول الفقه، أعني أبوابه في علاقتها بعضها مع بعض وتوقف بعضها على بعض. واذا كان بعض المؤلفين يسلكون مسلكاً آخر في ترتيب أبواب كتبهم المؤلفة في هذا العلم، فإن «الترتيب» الذي قدّمه لنا أبو الحسين البصري والذي اعتمده في تصنيف كتابه يمكن اعتباره بحق الترتيب الأمثل الذي يعكس البنية الداخلية لهذا العلم. لقد اعتمد أبو الحسين البصري في «الترتيب» **الاسبقية المنطقية** فانطلق من المباحث اللغوية الأصولية. ذلك لأنه لما كان المنطلق في البحث الأصولي هو الخطاب (القرآن والحديث) فقد وجب البدء بـ «أبواب الخطاب»، وهي الأبواب التي تهتم بوضع قوانين لتفسير الخطاب، ثم يلي ذلك البحث في أفعال النبي من حيث انها مصدر للتشريع، لأن أفعاله، من حيث الدلالة، ككلامه سواء بسواء، فهي جزء من السنّة. ثم يأتي بعد ذلك «الاجماع» وقد وجب تأخيره عن أبواب الخطاب لأن حُجِّيَّتَهُ، أي إثبات صحة الأخذ به كأصل للتشريع، إنما تستفاد من الخطاب. ويدخل في الكلام عن الإجماع الكلام عن «الأخبار» لأن بعضها وهو خبر الآحاد من الناس، يستدل على وجوب الأخذ بها بالإجماع، ولأن بعضها الآخر، وهو المتواتر، طريق إلى إثبات حُجِّيَّة الإجماع. وبعد استيفاء الكلام في الإجماع والأخبار يأتي الكلام عن القياس. وقد جاءت مرتبته بعد الإجماع لأن حجِّيَّته تثبت ـ من بين ما تَثْبُت به ـ بالإجماع. والكلام في القياس يدور حول أربعة أركان: الأصل والفرع والحكم والعلة. ولكل منها علاقة مباشرة بالبحث اللغوي: البحث في العلاقة بين اللفظ والمعنى. فالأصل نصّ والحكم نصّ أو يستفاد من النصّ، والعلة يهتدى إليها بقرينة توجد في النص. وبعد استيفاء القول في الأصول ـ أو الأدلة ـ يأتي الكلام عن الأحكام وأنواعها من حظر وإباحة، والكلام عن كيفية الاستدلال عليها. وهنا يعود البحث الأصولي إلى الخطاب مرة ثانية لأنّ الاستدلال على الأحكام إنما يكون بالخطاب. أما الكلام في المفتي والمستفتي فيشمل الكلام في الاجتهاد والمجتهدين. والاجتهاد كما هو معروف يكون في النص.

واضح إذن أنّ السلطة المرجعية الأولى في علم أصول الفقه هي للبحوث اللغوية، سواء منها ما يُدرس مجموعاً في «أبواب الخطاب» أو ما يأتي متفرقاً في الأبواب الأخرى. والمحور الرئيسي الذي ينتظم هذه البحوث هو العلاقة بين اللفظ والمعنى، أو مسألة الدلالة. وللإشارة فقط نذكر أن «أبواب الخطاب» وحدها في كتاب أبي الحسين البصري تشغل ٣٥٠ صفحة من أصل ٩٩٠ صفحة التي يتكون منها الكتاب بجزئيه. وهذه الأبواب تضم الفصول

---

(٢٧) انظر: البصري، المعتمد في أصول الفقه، ص ١٣ ـ ١٤.

الرئيسية التالية: ١) حقيقة الكلام وقسمته إلى حقيقة ومجاز وأحكام كل منهما. ٢) الكلام في الأوامر: الصيغ اللفظية للأمر. الوجوب.والتخيير في صيغ الأمر. دلالة اللفظ على الأمر المطلق والأمر المعلّق والأمر المقيّد. ٣) الكلام في النواهي: ماهية النهي، صيغه اللفظية، الأمر والنهي، والوجوب والتخيير، فساد المنهي عنه. ٤) أبواب العموم والخصوص في دلالة الألفاظ وهي أكبر أبواب الأبحاث اللغوية الأصولية وتتناول معنى العموم ومعنى الخصوص، وما يفيد العموم من جهة المعنى وما يفيده من جهة اللفظ، وتخصّص العام، وبناء العام على الخاص... والمطلق والمقيد... ٥) المُجْمَلُ والمبيَّنُ: في العبارة وفي المعنى، ودرجات البيان، وما يحتاج إلى بيان وما لا يحتاج إلى بيان... إلخ.

وهكذا فإذا نظرنا الآن إلى البحث الأصولي من الزاوية الايبيستيمولوجية المحض، وعلى ضوء هذا الوصف الذي قدّمناه لبنية علم الأصول، أمكن القول بدون تردد، إنه، أساساً، بحث في الدّلالة، **دلالة النصّ ودلالة معقول النص**. أما البحث في دلالة النص فِقِوامُهُ عملية استقراء واسعة لأنواع العلاقات التي تقوم بين اللفظ والمعنى في الخطاب البيانيّ قصد ضبطها وصياغتها في قواعد. وأمّا البحث في دلالة معقول النص أو «معنى الخطاب»، حسب تعبير بعض الأصوليين، فيدور حول محور رئيسي واحد هو القياس. والقياس الفقهي هو تمديد حكم «الأصل» (= ما ورد فيه نص) إلى «الفرع» (= ما لم يرد فيه نصّ) باعتماد معقول ذلك النصّ نوعاً من الاعتماد. وإذن فهناك مستويان متمايزان، ولكن متكاملان، في البحث الأصولي: المستوى الذي محوره اللّفظ / المعنى في علاقتهما الثنائية كزوج، والمستوى الذي محوره الأصل / الفرع والذي يحتل فيه الزوج اللفظ / المعنى موقع الأصل. إن هذا المستوى الثاني سيكون موضوع دراسة في فصل لاحق، ولذلك سنقتصر هنا على المستوى الأول، المستوى الذي يتمحور حول العلاقة بين اللفظ والمعنى.

يتناول البحث الأصولي العلاقة بين اللفظ والمعنى من ناحيتين، نظرية وتطبيقية.

يدور النقاش من الناحية النظرية حول ثلاث مسائل رئيسية: ١) أصل اللغة، هل هو توقيف أم اصطلاح؟ ٢) جواز أو عدم جواز القياس في اللغة. ٣) الأسماء الشرعية مثل الصلاة والصيام والزكاة... إلخ. وإذا كانت أبحاث الأصوليين حول أصل اللغة إنما هي امتداد لمناقشات اللغويين والمتكلمين التي تعرفنا على جوانب منها في فقرة سابقة، ولا شيء يبرر الانشغال بها في ميدانهم، إذ لا تتعلق بها مسائل علمهم تعلقاً مباشراً، فإنّ مناقشاتهم حول المسألة الثانية، المتعلقة بجواز أو عدم جواز القياس في اللّغة لها ما يبررها داخل حقل تفكيرهم. ذلك لأن القول بثبوت اللغة بالقياس قد ينجم عنه استغناء الفقيه عن استعمال القياس الفقهي في بعض المسائل. بيان ذلك أنّ القياس الفقهي، المعتمد على معقول النص، يقضي مثلاً بتحريم النبيذ (وهو فرع) بناء على اشتراكه مع الخمر (وهو أصل) في علة التحريم التي هي الإسكار. وهذه النتيجة (= تحريم النبيذ قياساً على الخمر) يصل إليها الفقيه بعد أن يقوم بعملية «السَّبْر والتقسيم» يستعرض خلالها الأوصاف التي في الخمر (= التقسيم) ثم يختبرها واحداً واحداً (= السبر) ليصل إلى الوصف المناسب لأن يناط به التحريم الذي دلّ

عليه نص واضح لا لبس فيه ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والمَيْسِرُ والأنصاب والأزلام رجسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾ (المائدة: ٩٠). وعندما يميل الظن القويّ بالفقيه إلى أنّ ذلك الوصف المناسب الذي يصلح لأن يكون علة للتحريم هو «الإسكار»، لكون الإسكار يفقد العقل ولأن فقدان العقل يسقط التكليف الشرعي من صلاة وصيام . . . إلخ . وعندما يتأكد الفقيه من أن هذا الوصف (الإسكار) موجود كذلك في النبيذ، يحكم على هذا الأخير بالتحريم .

هذا النوع من القياس الذي يعتمد معقول النص (البحث عن الوصف المناسب = العلة) يمكن أن يستغني عنه الفقيه إذا هو انطلق من الرأي القائل بثبوت اللغة بالقياس . إن خطوات تفكيره في هذه الحالة ستكون كالتالي : سيقول في نفسه : إن المشروب الذي تسميه العرب خمراً إنما سمّته بهذا الاسم لأنه يفقد العقل ويَستره بدليل أنّ التخمير في اللغة هو التغطية والسَّتْر . وبما أن النبيذ فيه ذلك المعنى الذي بسببه سمي الخَمْر خمراً، وهو معنى الستر، فإنه يصح إطلاق لفظ الخمر عليه إطلاقاً حقيقياً كما يطلق على عصير العنب المسمى بهذا الاسم، وبالتالي يكون حكمه حكم الخمر . وواضح أنّ هذه النتيجة مبنية على التسليم بثبوت اللغة بالقياس : نسمي عصير الشعير (النبيذ) خمراً قياساً على عصير العنب (الخمر) لأنه يشترك معه في العلة التي سمي بها الخمر خمراً وهي «التخمير» أي ستر العقل . ومثل ذلك أيضاً لفظ «السارق» الذي وضع في اللغة لمن يأخذ مال غيره خفية من المكان المحفوظ فيه . فإذا قلنا بثبوت القياس في اللغة أطلقنا ذلك اللفظ ـ حقيقة لا مجازاً ـ على «النباش» الذي يأخذ أكفان الموتى خفية وهم في قبورهم، وحكمنا عليه بحكم السارق (= قطع اليد) . . . وهكذا فالقول بثبوت اللغة بالقياس (= تسمية الشيء باسم شيء آخر لاشتراكهما في «علة» التسمية) يمكن أن تترتب عنه نتائج فقهية . ولذلك كان البحث فيه مبرراً كما قلنا ـ داخل أصول الفقه . وقد اختلف الاصوليون في هذا الموضوع اختلافاً كبيراً . والظاهر ان الغالبية العظمى منهم لا يجيزون هذا النوع من القياس في اللغة لأنه يؤدي في نظرهم إلى التقوُّل على العرب وبالتالي إلى إفساد اللغة التي نزل بها القرآن . وهم يحتجّون بأنّ العرب لم يراعوا مثل هذا القياس في تسميتهم الأشياء، فقد سمَّوْا الفَرس «أدْهم» لسواده و «كُمَيْتاً» لحمرته ولكنهم لا يُسمّون الثوب الأسود أدهم ولا الثوب الأحمر كُمَيْتاً .

أما بخصوص المسألة النظرية الثالثة في البحث اللغوي الأصولي، وهي تتعلق بـ «الأسماء الشرعية» فإنّ النقاش حولها يرجع في أصله إلى تمييز المعتزلة والخوارج وبعض الفقهاء بين ثلاثة أصناف من الأسماء : **الأسماء اللغوية** التي تدلّ على ما وضعت له أول مرة كـ «رجل» و«حجر» الخ، أو على ما خصصت له بالعُرف والاستعمال مثل «الدّابة» التي تدل على أصل الوضع اللغوي على كل ما يدب على الأرض ثم خصّصها العرف والاستعمال على ذوات الأربع . **والأسماء الدينية** أي التي تحمل معنى دينياً كلفظ «الإيمان» ولفظ «الكفر» ولفظ «الفِسق» . . إلخ . **والأسماء الشرعية** كـ «الصلاة» التي تدل لغة على الدعاء وشرعاً على جملة الأفعال والأقوال المعلومة . ويبدو أنّ الذي أثار المشكل أول مرة هو القاضي الباقلاني أحد أقطاب الأشاعرة . لقد اعترض على القول بأن الشارع نقل الأسماء الشرعية هذه من معناها

الـذي تواضعت العـرب عليه، وهـو المعنى اللغوي إلى معنى آخـر شرعي، محتّجاً بـأنّ هـذه الأسماء وردت في القرآن، والقرآن نزل بلغة العرب كما نصّ على ذلك هو نفسه، وبالتالي فلا بد أن تكون معاني هذه الأسماء الشرعية مما كان يعرفه العرب من لغتهم، وإلاّ لم تكن عربية. والشارع لم ينقل هذه الأسماء من معنى إلى معنى آخر، بل أبقاها على معناهـا اللغوي الأول، ثم شرط أموراً أخرى تَنْضمُّ إلى ذلـك المعنى وبه أصبحت شرعيّـة. فالصـلاة لغةً: الـدعاء، وفي الشرع دعاء اشترط الشارع فيه الركوع والسجود وقراءة الفاتحة إلخ [٢٨]. هذا، ويبدو أن المسـألة في أصلهـا مسألـة كلاميّـة، أعني تنتمي إلى علم الكلام. فـالمعتزلـة الـذين يقـولـون بـ «التـأويل» أي بضرورة نقـل المعنى اللّغوي في الآيـات المتشابهـات التي تفيـد التجسيم إلى معنى مجازيّ يفيد التنزيه يحتجـون لمذهبهم بـأنّ الله نقل بعض الألفـاظ في القرآن من معنـاها اللغوي إلى معنى شرعي خاصّ. أما الأشاعرة الذين يعارضون «التأويل» كما يمارسه المعتزلـة فقد كان عليهم أن يفسدوا حجة خصومهم تلك. وقد تولى الباقلاّني ذلك كما رأينا.

تلك فكرة موجزة عن المناقشـات التي دارت بين علماء أصـول الفقه حـول ما أسمينـاه بالجانب النظري من أبحاثهم اللغوية. أمـا الجانب التـطبيقي من هذه الأبحـاث، وهو يتعلق مباشرة بتفسير الخطاب الشرعي، فيتناولون فيه أنـواع الدلالـة، دلالة اللفظ عـلى المعنى، كما استخلصوها بـ «الاستقراء» من كلام العرب. وهذا في الحقيقة ما يشكـل العمود الفقـري في البحث الأصولي. وبما أن ما يهمنا هنـا في موضـوعنا ليس استقصـاء ما يقـرره الأصوليـون في هذه المسألة أو تلك بل أخذ فكرة عامة، ولكن واضحـة، عن نوع القضـايا التي وظفـوا فيها تفكيرهم والتي من خلالها تشكل وتقولب عقلهم، العقل البياني جملة، فإننا سنقتصر هنا مـرة أخـرى على تقـديم وصف إجمالي لأنـواع العلاقـة التي يقيمـونها بـين اللّفظ والمعنى، وبعبـارة أخرى: وجوه دلالة الألفاظ على المعاني.

إذا نحن تركنا جانباً المسائل التي تـدخل في أبـواب النحو كمعـاني الحروف مثـل الواو والفاء وثم... وأدوات الحصر والاستثناء وتقسيم الاسم إلى جامد ومشتقّ.. إلخ، وقد عني كثير من الأصوليين بالخوض فيها ضمن كلامهم عن «المبادىء اللغوية» [٢٩]. فإن علاقـة اللفظ بالمعنى، عند الأصوليين، يمكن ضبطها عبر التقسيمات التالية [٣٠]:

١ ـ **اللفظ باعتبار المعنى الذي وضع له أصلاً ثلاثة أصنـاف**: خاص وعـام ومشترك. أمـا **الخاص** فهو ما وضع لواحد مفرد، سواء كان واحداً بالشخص كزيد، أو بالنوع كإنسـان، أو

(٢٨) انـظر وجهة نـظر المعتزلـة في: المصدر نفسـه، ص ٢٣ وما بعدها، وتفاصيل رأى الأشـاعـرة في: الغـزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ١، ص ٢٣، وبـذيله **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبـوت**، ج ١، ص ٢٢١.

(٢٩) انظر مثلاً: **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**.

(٣٠) انـظر هنا بصـورة خاصـة: عـلي حسب الله، **أصـول التشريـع الإسـلامي** (مصر: دار المعـارف، ١٩٦٤)، ص ١٧٩ ومـا بعدهـا؛ البصري، **المعتمد في أصـول الفقـه**؛ الغـزالي، **المستصفى من علم الأصـول**، والآمدي، **الاحكام في أصول الأحكام**.

بالجنس كحيوان، وسواء وضع للذوات كَرَجُل وشجرة، أو للمعاني كالعلم والجهل، وسواء كان واحداً بالحقيقة كالأمثلة السابقة أو كانت الوحدة التي يدل عليها اعتبارية فقط مثل أسماء الأعداد (ثلاثة، أربعة...). ومن صور الخاص: الأمر والنهي والمطلق والمقيّد. «وإذا ورد لفظ خاص في نص شرعي فإنه يتناول مدلوله قطعاً ما لم يدل دليل على صرفه عنه». وأما **العامّ** فهو ما دل على أفراد كثيرين سواء بلفظه مثل «رجال»، أو بمعناه مثل «قوم». ويعرَّف العام بألفاظ كثيرة منها «أل» التي تدل على الجنس سواء كانت الكلمة جمعاً (المسلمين، المسلمات) أو مفردة (السارق، السارقة) ومثل أسماء الشرط كـ «من» و «ما»، و «أي»، ﴿فمن شهد منكم الشهر فَلْيَصُمْه﴾ (البقرة: ١٨٥) وأسماء الاستفهام ﴿من فعل هذا بآلهتنا﴾ (الانبياء: ٥٩) والأسماء الموصولة، والاسم النكرة في سياق النفي أو النهي أو الشرط مثل «لا وصية لوارث»، والنكرة الموصوفة بوصف عام مثل ﴿وَلعبد مؤمن خيرٌ من مشرك﴾ (البقرة: ٢٢١) وما أضيف إليه «كل» و «جميع» لفظاً ومعنى مثل ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾ (المدثر: ٣٨). وأما **المشترك** فهو اللفظ الذي يدل بالوضع اللغوي الأصلي على معنيين أو أكثر كـ «المولى» يقال للسيد والعبد، «العيْن» تقال للحاسة المعروفة ولعين الماء وللذهب وللشمس. وقد اختلف الأصوليون اختلافاً كبيراً واسعاً في حكم العام والمشترك، ولهم فيهما أقوال متفرعة تختلف باختلاف المذاهب الفقهية.

٢ ـ **اللفظ باعتبار المعنى الذي استعمل فيه ضمن سياق معين صنفان: حقيقة ومجاز. فاللفظ يكون على «الحقيقة» إذا دل على المعنى المتعارف عليه بالاصطلاح اللغوي، ويكون على «المجاز»** إذا كانت هناك قرينة تجعله يدل على معنى آخر غير معناه المتعارف عليه بالاصطلاح اللغوي. ولكلٍ أقسام وأحكام. فالحنفية مثلاً يروْن أن المجاز طريق من طرق أداء المعنى مثله مثل الحقيقة. أما الشافعية فيروْن أنّ اللفظ لا يكون مجازاً إلا إذا تعذر حمله على الحقيقة، وبالتالي فدلالته دلالة «ضرورة»، فلا يكون له عموم وإنما يتناول به أقل ما يصحّ من الكلام.. واختلفوا كذلك في استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي في إطلاق واحد. فلفظ «اللمس» في قوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءفتيمّموا﴾ (النساء: ٤٣) يفيد اللمْس باليد (الحقيقة) كما يفيد الوطء (المجاز). قال الشافعية إنه لا مانع يمنع من إرادة المعنيين معاً، وقال الحنفية إن المراد هو المعنى المجازي وحده مستدلّين على ذلك، من الناحية اللغوية، بكون التعبير عن اللمس جاء على صيغة المفاعلة (الملامسة) وهي صيغة ترجّح المعنى المجازي (لامس المرأة) على المعنى الحقيقيّ (لَمَسَ جسم المرأة).

٣ ـ **واللفظ باعتبار درجة وضوح معناه صنفان رئيسيان: محكم ومتشابه وبينهما درجات: فالمحكم** هو اللفظ الذي يدلّ على مقصود بعينه لا يحتمل التفسير ولا التأويل ولا النسخ (= في عهد النبوة) مثل قوله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾. **والمتشابه** عكسه. وهو ما خفيت دلالته وتعذّرت معرفة المقصود منه مثل فواتح السور في القرآن والآيات التي تفيد التشبيه ظاهرياً.. وتتدرج الألفاظ من المحكم إلى المتشابه حسب الترتيب التالي: **المفسَّر** وهو نفس المحكم إلا أنه يقبل النسخ (في عهد النبوة) مثل قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا

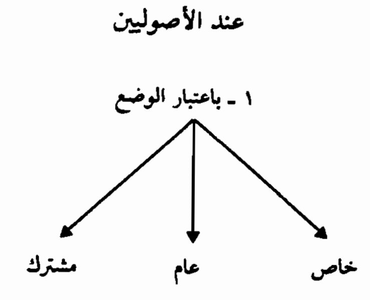
بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ (النور: ٤) فالجَلد معروف، والعدد محدَّد، وبالتالي فهو مفسَّر، ولكن كان يمكن أن تنسخ هذه الآية بآية أخرى تلغي الجلد أو تُنقِص أو تزيد من عدد الجلدات، كما حصل بالنسبة لآيات أخرى تعرضت للنسخ. **والنصّ** وهو كالمُفسَّر من حيث انه يدلّ على معنى مقصود لا يتعارض مع السياق الذي ورد فيه، ولكنّه يختلف عنه من حيث إنه يحتمل التأويل والتفسير فضلاً عن أنه يقبل النسخ. **والظاهر** وهو الذي يدل على معنى غير خفي ولكنه غير مقصود في السياق مع احتماله التفسير والتأويل وقبوله النسخ مثل قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ (النساء: ٣) فظاهره يدل على الترخيص بنكاح ما طاب من النساء ولكن معناه المقصود من السياق هو قصر عدد الزوجات على أربع. **والخفيّ** وهو ما كان معناه ظاهراً في نفسه، ولكن تربطه بلفظ آخر مشابهة في المعنى مثل قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ (المائدة: ٣٨)، فمعنى «السارق» في نفسه ظاهر، ولكن تربطه بـ «النّباش» الذي ينزع أكفان الموتى علاقة المشابهة في المعنى، ومن هنا سؤال يطرح نفسه: هل النبّاش يدخل في معنى السارق وبالتالي يحكم عليه بنفس الحكم؟ **والمشكل** وهو ما التبس معناه بمعنى لفظ آخر وأكثر بسبب اشتراكهما في الدلالة حقيقة أو مجازاً، والمثال المشهور في هذا الصدد، هو قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربّصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ (البقرة: ٢٢٨). فالقَرْء في اللغة يعني الحيض والطهر منه معاً. فأيهما مقصود في الآية؟ وأخيراً هناك **المجمل** وهو ما خفي معناه ولا سبيل إلى معرفته إلا ببيان. فإذا بيّن الشارع معناه كان من جملة المفسَّر، وإذا لم يبيّن الشارع معناه التحق بالمشكل وأصبح موضوعاً لاجتهاد الفقهاء.

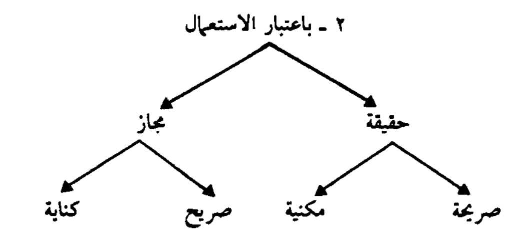
٤ ـ واللفظ باعتبار طريق دلالته على المراد منه أربعة أقسام (حسب الحنفية): **دلالة العبارة**، وهي دلالة اللفظ على المعنى المقصود أصالة أو تبعاً مثل قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ (النساء: ٣)؛ فهذه الآية تحمل معنيين أولهما قصر عدد الزوجات في أربعة وهو المقصود أصالة، وثانيهما إباحة النكاح وهو معنى آخر مقصود تبعاً، أي انه ليس المقصود الأصلي حسب السياق. **دلالة الإشارة**، وهي دلالة اللفظ على معنى غير مقصود من السياق ولكنه يفهم مع شيء من التأمل، مثل قوله تعالى: ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾ (البقرة: ٢٣٣)، فالمعنى المباشر للآية هو أن نفقة الوالدات المرضعات المطلقات واجبة على الأب، وهذا هو دلالة العبارة، ولكن يفهم من الآية ـ كما يقول الفقهاء ـ ان الولد ينسب إلى أبيه دون أمه. ويبنون رأيهم هذا على كون الآية استعملت لفظ «له» كأنه إشارة إلى ملكية الأب لابنه، إذ اللام تفيد الملكية. **ودلالة النص** وتسمى أيضاً **«دلالة الدلالة»** و **«فحوى الخطاب»** و **«لحن الخطاب»** و **«قياس الأولى»** أو **«القياس الجليّ»** أو **«القياس في معنى النصّ»**. والمقصود هو دلالة اللفظ على تعدّي الحكم المنطوق به إلى مسكوت عنه لاشتراكهما في وصف يفهم منه أنه هو علّة الحكم. مثل قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أفٍ ولا تنهرهما﴾ (الإسراء: ٢٣). فعبارة النص تنهي عن إيذاء الوالدين بالكلام والشتم، غير أنه يفهم من هذه العبارة، بالأولى، النهي عن إيذائهما بما هو أكثر كالضرب مثلا. وأخيراً **دلالة**

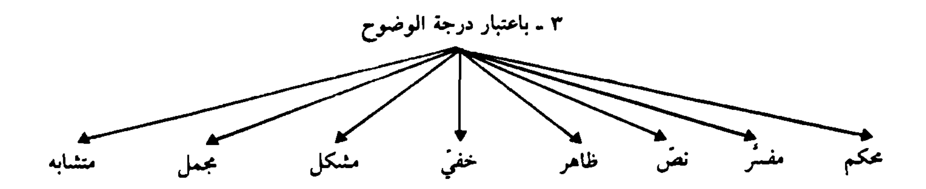
الاقتضاء: وهي دلالة اللفظ على مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام على تقديره مثل قول النبي «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». فالمعنى لا يستقيم إلا بتقدير كلمة «إثم» قبل كلمة «الخطأ» فيكون المعنى هو أن المرفوع على المسلمين هو «اثم الخطأ والنسيان» لا الخطأ ذاته ولا النسيان ذاته.

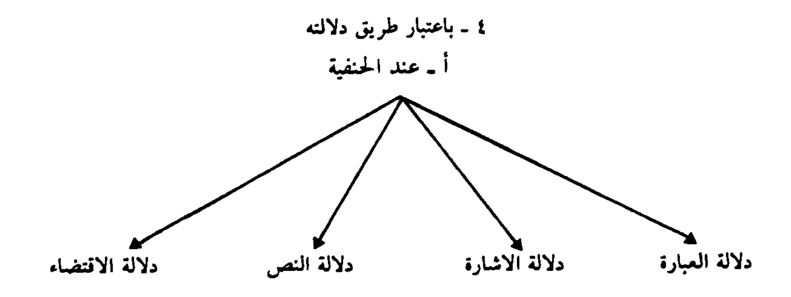
ذلك هو تصنيف الحنفية لأنواع الدلالات؛ أما الشافعية فيصنفونها إلى صنفين: **دلالة المنظوم**،**والمقصود**: منطوق اللفظ ودلالته الصريحة، مثل الدلالة على حلّ البيع وحرمة الرِّبا في قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ (البقرة: ٢٧٥). **ودلالة المفهوم** وهي قسمان **مفهوم الموافقة** وهو أن يدل اللفظ على مساواة المسكوت عنه للمذكور في الحكم، وهو نفس «دلالة النص»، عند الحنفية. **ومفهوم المخالفة** وهو أن يدلّ اللفظ على مخالفة حكم المسكوت عنه للمذكور، أو هو ثبوت نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه، ويسمى أيضاً «**دليل الخطاب**»، وهو أنواع: منها مفهوم **الصفة** مثل قوله تعالى: ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً ان ينكح المحصنات المؤمنات، فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات﴾ (النساء: ٢٥)، فإن وصف الفتيات المحلّلات بـ «المؤمنات» يفهم منه حرمة «الكافرات». ومفهوم **الحصر** مثل قول النبي: «إنما الشفعة فيما لم يقسم» يفهم منه أن الشفعة محصورة فيما لم يقسم لا تتناول ما عداه. ومفهوم **الشرط** مثل قوله تعالى: ﴿وإن كن أولاتِ حَمْلٍ فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن﴾ (الطلاق: ٦)، فهو يدل بصريح العبارة على وجوب النفقة للمرأة الحامل المعتدّة (= المطلقة)، ويفهم منه عدم وجوب النفقة للمعتدة غير الحامل. ومنه مفهوم **الغاية** مثل قوله تعالى: ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾ (البقرة: ١٨٧). فقد دلّ بصريح العبارة على إباحة الأكل والشرب في الليل أثناء رمضان حتى مطلع الفجر. ويفهم منه تحريمهما بعد تلك الغاية أي بعد مطلع الفجر. ومفهوم **العدد** مثل قوله تعالى: ﴿فاجلودهم ثمانين جلدة﴾ (النور: ٤)، فإنه يفهم من صريح عبارته أن العقوبة الشرعية محدودة في «ثمانين» وبالتالي يفهم منه وجوب التزام هذا العدد وعدم النقص منه أو الزيادة فيه.

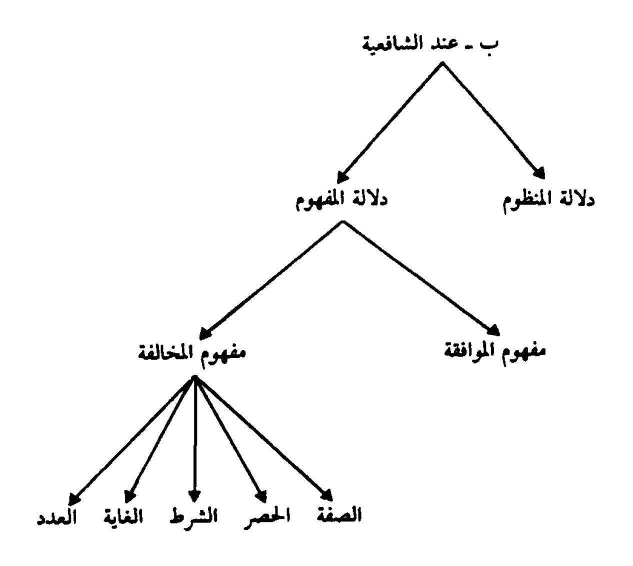
والجدول التالي يخلص هذه التقسيمات:




٢ ـ باعتبار الاستعمال
حقيقة
مجاز
صريحة
مكنية
صريح
كناية


٣ ـ باعتبار درجة الوضوح
محكم
مفسَّر
نصّ
ظاهر
خفيّ
مشكل
مجمل
متشابه


٤ ـ باعتبار طريق دلالته
أ ـ عند الحنفية
دلالة العبارة
دلالة الاشارة
دلالة النص
دلالة الاقتضاء


ب ـ عند الشافعية
دلالة المنظوم
دلالة المفهوم
مفهوم الموافقة
مفهوم المخالفة
الصفة
الحصر
الشرط
الغاية
العدد

تلك كانت نظرة موجزة عن المباحث اللغوية عند الاصوليين. وهي المباحث التي تشكل كما أسلفنا القول، العمود الفقري لعلم أصول الفقه، خصوصاً إذا أضفنا إليها مبحث «القياس» باعتبار كونه مجرد صنف من أصناف الدلالة (الدلالة بالمعقول أو دلالة معنى الخطاب) كما فعل كثير من الأصوليين[31]. والواقع أن الشيء الأساسي الذي لا بد أن يلفت نظر الباحث الابيستيمولوجي في «علم أصول الفقه» هو ان النشاط العقلي داخله نشاط وحيد الاتجاه: يتجه دائماً من اللفظ إلى المعنى كما في علم اللغة وعلم النحو وعلم البلاغة. صحيح أن الأحكام الشرعية انما تؤخذ من أدلتها، وأهم هذه الأدلة وأصلها جميعاً القرآن. غير أن الأصوليين انساقوا انسياقاً كبيراً مع اشكالية اللغويين والنحاة، إشكالية اللفظ والمعنى، فجعلوا من «الاجتهاد» اجتهاداً في اللغة التي نزل بها القرآن فكانت النتيجة أن شغلتهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية[32]، فعمقوا في العقل البياني، وفي النظام المعرفي الذي يؤسسه، خاصيتين لازمتاه منذ البداية: الأولى هي الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني ومن هنا أهمية اللفظ ووزنه في التفكير البياني، والثانية هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكليات (الاهتمام باللفظ وأصنافه إلخ... على حساب مقاصد الشريعة). انهما نفس الخاصيتين اللتين كرسهما اللغويون والنحاة في العقل البياني. لنقتصر هنا على هذه الإشارة ولننتقل إلى فقرة أخرى، إلى مظهر آخر من مظاهر إشكالية اللفظ والمعنى.

- ٤ -

لم تكن إشكالية اللفظ والمعنى خاصّة بعلوم اللغة والنحو والفقه، بل لقد كانت حاضرة أيضاً في علم الكلام خلال مختلف مراحل تطوره، منذ نشأته إلى أفول نجمه. وهذا ليس راجعاً فقط إلى كون كثير من المتكلمين كانوا في نفس الوقت علماء في اللغة والنحو أو فقهاء أصوليين وأنهم بالتالي قد انشغلوا بهذه الإشكالية داخل تخصصاتهم «الفرعية» هذه، بل إن ذلك راجع إلى أنّ كثيراً من قضايا علم الكلام الأساسية قد اصطدمت بإشكالية اللفظ والمعنى، وفي بعض الحالات كانت هذه القضايا نتيجة للانخراط في هذه الإشكالية. وهكذا فإذا كانت الأبحاث والدراسات البيانية قد انقسمت منذ تبلورها كأبحاث منظمة إلى تيارين: تيار عُني بصفة خاصة بقوانين تفسير الخطاب، وتيار انشغل بصورة أساسية بتحديد شروط إنتاج الخطاب، كما شرحنا ذلك في مدخل هذا القسم من الكتاب، فإن المتكلمين كانوا حاضرين، منذ البداية، داخل التيارين معاً.

---

(٣١) يتحدث الغزالي عن القياس تحت عنوان «الفن الثالث في كيفية استثمار الأحكام من الألفاظ»، انظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج ٢، ص ٢٢٨. وبالتالي فهو يحصر «الأصول» في ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع. انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٠.

(٣٢) ذلك ما تنبه إليه الشاطبي فاتخذ منه منطلقاً لمشروعه الهادف إلى تأصيل الأصول كما سنشرح ذلك في فصل قادم.

فمن جهة ظهر المتكلمون أول ما ظهروا كـ «دعاة مذهب» في عصر لم تكن فيه الكتابة منتشرة ولا وسائلها المادية متوفرة، فكانت الخطابة وسيلتهم الأولى والأساسية في نشر الدعوة للمذهب والرد على الخصوم. وإذا كانت الخطابة عموماً سواء بهذه اللغة أو تلك، تعتمد «الإرسال» الجيّد، وبالتالي العناية باللفظ وتراكيب الكلام، فإن خصوصية اللغة العربية، الخصوصية الراجعة إلى انفصال محددات المعنى (= الحركات) عن مكونات اللفظ (= الحروف) وإلى الوظيفة المنطقية للصورة الصوتية للكلمة (= الأوزان) كما بينا قبل، إن هذه الخصوصية تجعل جودة «الإرسال» متوقفة على مدى جوْدة العلاقة التي يقيمها الخطيب بين اللفظ والمعنى، وذلك على مستويين متداخلين ومتكاملين: مستوى الإعراب من جهة، ومستوى الصورة الصوتية أو الجَرْس الموسيقي للألفاظ والتراكيب من جهة أخرى. ومن هنا كان المتكلمون، والمعتزلة منهم خاصة، المدشنين الفعليّين للاهتمام بتحديد شروط إنتاج الخطاب المبين، وبالتالي الرواد الأوائل لما سيسمى فيما بعد بـ «علم البلاغة» في الدراسات البيانية العربية.

ومن جهة أخرى ظهر المتكلمون، أول ما ظهروا، كـ «أصحاب مقالة»، أيّ كمفكرين منظِّرين للعقيدة الدينية الإسلامية مدافعين عنها. وبالإضافة إلى مسألتي «التأويل» و «الإعجاز» اللّتين استقطبتا جهد المتكلمين على مستوى المساهمة في وضع قوانين لتفسير الخطاب المبين وشروط إنتاجه كما سنرى بتفصيلٍ في هذا الفصل والفصل التالي، كانت هناك قضايا أخرى كلامية ارتبط الجدال حولها ارتباطاً مباشراً أو غير مباشر باشكالية اللفظ والمعنى، نوجز الكلام عنها فيما يلي:

من هذه القضايا مسألة «خلق القرآن». لقد قال المعتزلة كما هو معروف بأن القرآن مخلوق، وذلك طبقاً لمقتضيات نظريّتهم في «التوحيد». فالقرآن بما أنه كلام الله فهو، في نظرهم، لا يمكن أن يكون قديماً لعدة اعتبارات: منها أن الكلام بما أنه خطاب (أوامر ونواه وأخبار. . .) فهو يقتضي أن يكون هناك مخاطب موجه إليه، وبالتالي فالقول بقدم الخِطاب يلزم عنه القول بقدم هذا الأخير الشيء الذي يفضي إلى القول بتعدد القدماء وبالتالي إلى «الشرك». هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالخطاب حروف وألفاظ ومعان. والقول بأنّ القرآن «غير مخلوق» قد يفضي إلى القول بقدم حروفه وألفاظه فضلاً عن معانيه، الشيء الذي يفضي مرة أخرى إلى القول بتعدد القدماء. . إلى «الشرك».

وفي خضم الصراع والجدال حول هذه المسألة وداخل الدائرة البيانية (بين المعتزلة وأهل السنة) تبلورت نظرية ـ كانت بمثابة حل وسط ـ تفصل في الخطاب بين المعاني بوصفها تقوم في النفس، وهو ما يسمونه بـ «الكلام النفسي» وبين الألفاظ بوصفها حروفاً تلفظ باللسان. لقد حاولت هذه النظرية الأشعرية أن تلتمس الحل لمسألة «خلق القرآن»، بالقول إن المقصود بكلام الله حين وصفه بأنه غير مخلوق هو الكلام النفسي لا الألفاظ والحروف. هكذا وجدت إشكالية اللفظ والمعنى في الحقل البياني مجالاً حيوياً آخر اكتست فيه أبعاداً ميتافيزيقية تتعلق هذه المرة بحقيقة كلام الله: هل هو معان فقط أم أنه معان وألفاظ وحروف. . إلخ؟

غير أنّ هذا البعد الميتافيزيقي اللاهوتي لم يكن، مثله مثل سائر الأبعاد «النظرية» في علم الكلام، مستقلاً ولا منفصلاً عن البعد البشري «التجريبي». فالميتافيزيقا الكلامية إنما يشيدها ردُّ الغائب على الشاهد، أي قياس عالم الألوهية على عالم الإنسان. وفي المسألة التي تهمنا هنا كان البحث في كلام الله مبنياً على المقايسة بينه وبين كلام البشر؛ وبالتالي، فالفصل بين الجانب النفسي والجانب اللفظي في كلام الله إنما قال به المتكلمون قياساً على كلام البشر. وكما يفعل المتكلمون دائماً فإنهم عندما يقيسون الغائب على الشاهد لا يتقيدون بهذا الأخير كما هو، بل يعيدون بناءه بالصورة التي تسمح لهم بقياس الغائب عليه. وهكذا، فلكي يتأتّى لهم الفصل في الكلام الإلهي (= الغائب) بين الكلام القائم بالنفس والكلام المعبر عنه باللفظ عمدوا إلى تكريس ذلك الفصل نفسه على المستوى البشري (= الشاهد) بصورة تجعل منه «واقعاً» لا يقبل النقاش، أي «أصلاً». وهذا ما حدث بالفعل؛ فالفصل بين المعنى (أو الكلام القائم بالنفس) وبين اللفظ (أو الكلام كما يعبر عنه باللسان) كان يؤخذ على الصعيد البشري كحقيقة واقعية لا سبيل إلى وضعها موضع السؤال، مما كرّس ورسّخ النظرة البيانية التي تفصل بين اللفظ والمعنى وتعطي لكل منهما كياناً مستقلاً.

ومن المسائل التي تفرعت عن المشكلة التي أثارها المعتزلة حول «خلق القرآن» مسألة **«أصل اللغات»**: هل اللغة توقيف وإلهام أم هي مواضعة وإصطلاح؟ ذلك أن القول بأن القرآن مخلوق ـ وهو كلام ـ يقتضي القول بأنّ اللغة ترجع في أصلها إلى المواضعة والاصطلاح، أو على الأقل يسمح بذلك. وبالعكس فالقول بأن القرآن غير مخلوق يفضي إلى القول بأن اللغة توقيف وإلهام. ولذلك نجد المعتزلة، أصحاب القول بخلق القرآن، يقولون بالمواضعة والاصطلاح كـ «أصل» للغة، بينما نجد خصومهم من أهل السنة والأشاعرة القائلين بأن القرآن غير مخلوق يقولون في الغالب، بأن اللغة أصلها التوقيف والإلهام و«السمع» (= من الله بواسطة نبيّ).

لِنُشر أخيراً إلى مسألة **«الأسماء والأوصاف»** التي يليق اجراؤها على الله. وقد اختلف المتكلمون بشأنها وانقسموا إلى فريقين: فريق يقول بضرورة الاقتصار، عند الكلام عن الله، على الأسماء والأوصاف التي وصف بها نفسه في القرآن أو على لسان النبي، وفريق يقول بالعكس من ذلك انه ينبغي إجراء الأسماء والأوصاف التي يدل العقل انه يحسن اجراؤها عليه. ومن هنا أثاروا من زاوية أخرى مسألة أصل اللغات: فالقائلون بعدم جواز إجْراء أسماء وأوصاف، على الذات الإلهية، لم ترد في القرآن أو على لسان النبي برّروا ذلك بأن دلالة الاسم على المسمى مسألة ترجع إلى التوقيف والسمع، بينما قال المخالفون بالعكس، مستندين في ذلك إلى القول بأن أصل اللغة يرجع إلى المواضعة والاصطلاح[٣٣].

---

(٣٣) انظر مثلاً: القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد، المغني في أبواب التوحيد والعدل (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد، ١٩٦٠ ـ ١٩٦١)، ج ٥، ص ١٦٠ وما بعدها.

تلك هي بعض القضايا الفرعية التي أثيرت فيها مسألة العلاقة بين اللفظ والمعنى في علم الكلام اقتصرنا هنا على مجرد الإشارة إليها حتى نتمكن من إعطاء المسألة المركزية التي تمحورت حولها إشكالية اللفظ والمعنى في علم الكلام ما تستحقه من بسط وتحليل. نقصد بذلك مسألة «التأويل». أما المسألة المركزية الثانية التي تمحورت حولها الإشكالية، موضوع بحثنا، وهي مسألة «إعجاز القرآن» وما ارتبط بها من أبحاث بلاغية فستكون موضوع الفصل القادم.

«التأويل» في الفكر العربي الإسلامي يخصّ الخطاب القرآني أساساً. وإذا كان علماء أصول الفقه قد اهتموا أكثر من غيرهم بوضع قوانين لتفسير هذا الخطاب فإن علماء الكلام قد اهتموا إلى جانب ذلك بوضع حدود لـ «التأويل»، وذلك بربطه بوجوه البيان أي بأنواع العلاقة التي تقوم بين اللفظ والمعنى في الأساليب العربية. وعلى الرغم من الاختلاف بين المعتزلة وأهل السنّة، من أشاعرة وغيرهم حول التأويل ومدى اعتماد «العقل» فيه، فإنهم كانوا جميعاً يتقيدون بالحدود التي تسمح بها وجوه البيان في التأويل ولا يتعدُّونها، مما جعل تأويلهم يبقى دائماً تأويلاً بيانياً يقف في الطرف المقابل لنوع آخر من التأويل يخترق حدود البيان العربي ليحول النصّ القرآني إلى جملة رموز وإشارات يضمّنها أفكاراً ونظريات تجد مصدرها في الفلسفات الدينية القديمة والهرمسية منها بصفة خاصة. إنه التأويل العرفاني الذي مارسه الشيعة والمتصوفة ومختلف التيارات الباطنية في الإسلام والذي سيكون موضوع فصل قادم (القسم الثاني).

وإذن فالتقابل أو التعارض في هذا المجال لم يكن بين النّصّيّين، سواء كانوا من أهل السنّة الأوائل أو من الحنابلة أو من الأشاعرة أو من السلفيين من جهة، وبين المعتزلة من جهة أخرى ـ فالخلاف والاختلاف بين هؤلاء وأولئك كان يجري داخل الدائرة البيانية ـ وإنما التقابل والتعارض كانا بين نمطين من التأويل يصدران من نظامين معرفيين مختلفين تماماً: التأويل البياني والتأويل العرفاني. ولما كان المعتزلة قد رفعوا راية التأويل البياني، فإنهم كانوا أشدّ اعتراضاً ورفضا للتأويل العرفاني من أهل السنّة أنفسهم الذين كانوا يتعاملون مع «البيان» على أساس مجرد التقليد والاتّباع وليس على أساس من التنظيم والتنظير كما فعل المعتزلة. وهذا ما يفسر كيف أنّ المعتزلة المعروفين باعتماد التأويل «العقلي» قد اهتموا اهتماماً كبيراً برسم الحدود التي يجب ان لا يتعداها التأويل. فالتأويل عندهم يجب أن يقف عند الحدود التي تسمح بها اللغة العربية في التعبير ولا يتعداها. أما خلافاتهم مع أهل السنة والأشاعرة ـ داخل دائرة البيان ـ فكانت منحصرة، أو تكاد، في المتشابه من أي القرآن. فالنّصيّون من أهل السنّة كانوا يأخذون بظاهرها وافق العقل هذا الظاهر أو لم يوافقه، محجمين حتى عن توظيف وجوه البيان العربي في فهمها. أما المعتزلة فقد التجأوا، بالعكس من ذلك، إلى توظيف الأساليب البلاغية العربية في التماس معنى يقبله «العقل» وراء المعنى الظاهري للآيات المتشابهات. والواقع أن أصل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في هذا المجال يرجع لا إلى التأويل ذاته بل إلى التمييز بين المحكم والمتشابه من الآيات. فكثيراً ما يعتبر

المعتزلة آية معينة من المحكمات فيعتمدونها كـ «أصل» يتأوّلون على ضوئه وانطلاقاً منه الآيات الأخرى المخالفة معتبرينها من المتشابه. بينما يفعل الأشاعرة العكس. أما التأويل في الحدود التي يسمح بها النظام المعرفي البياني فقد اعتمدوه جميعاً، كل وفق أصوله المذهبية، كما ساهموا كلهم بهذه الدرجة أو تلك في تقنينه ضمن نطاق محدد لا يجوز اختراقه.

ما نريد أن نخلص إليه هنا هو أن التأويل في الحقل المعرفي البياني لم يكن في أي وقت من الأوقات، ولا لدى أية فرق من فرق البيانيين، يتجاوز اللغة العربية كمحدد أساسي من محددات النظام المعرفي الذي يصدرون عنه، بل بالعكس لقد كان التأويل عندهم يعني توظيف هذا المحدد (= اللغة) في بَنْيَنَةِ structuration العقل العربي توظيفاً مقنناً مضبوطاً وذلك لجعل نظام الخطاب ونظام العقل متطابقين مع اخضاع هذا لذاك إذا لزم الأمر. وإذن فالتأويل البياني، من هذه الزاوية، كان تشريعاً للعقل العربي ولم يكن، كما قد يعتقد، مجالاً لممارسة الفعالية العقلية، فعالية العقل الكوني المستقل بنظامه عن نظام اللغة. والبيانات التالية هدفها تأكيد هذه الدعوى.

قلنا إن المعتزلة كانوا أكثر البيانيين اهتماماً بوضع قوانين للتأويل ورسم حدود له. ولما كنّا نفتقد نصوص المعتزلة الأوائل فإنّ أكمل عرض للنظرية البيانية الاعتزالية في التأويل إنّما نجده في مؤلفات القاضي عبدالجبار، آخر أقطاب المعتزلة ومدوِّن وجهات نظرهم وشارح وقائعها وغوامضها. لنعرض إذن لمعالم هذه النظرية كما شرحها «القاضي»، ولنبدأ بالمسألة الأولى والأساسية في كل تأويل، مسألة العلاقة بين الاسم والمسمى، بين اللفظ والمعنى.

يميز القاضي عبدالجبار، والمتكلمون عموماً، بين نوعين من الأسماء: **أسماء الذوات وأسماء الصفات**. النوع الأول: «لا يفيد في المسمى به وإنما يقوم مقام الإشارة في وقوع التعريف به من غير أن يقع التعريف بما يفيده» فلفظ «زيد» مثلاً يدل على ذات، أي يقوم مقام الإشارة إلى معين، دون أن يفيد فيه أي معنى كالمعنى الذي تدل عليه مادة (ز.ي.د) أي الزيادة. وكذلك لفظ «نبيل»، إذا جعلناه اسماً لشخص معين فهو يدل على ذات هذا الشخص وليس على صفة أو حال له. أما الثاني فهو بالعكس من ذلك: «يفيد في المسمى به جنساً أو صفة»، فلفظ «حيوان» اسم يدل على جنس. إنه ليس إشارة إلى ذات معينة، بل هو معنى عقلي يصدق على جنس الحيوان كله. وكذلك الشأن في لفظ «كرم» فهو اسم يفيد معنى البذل والعطاء، وهذا المعنى صفة لا تخص شخصاً معيّناً بل تفيد معنى عقلياً. (وواضح أنّنا إذا أطلقنا لفظ «كرم» على شخص بعينه فإنه يفقد دلالته المفهومية ويصبح ذا دلالة إشارية وحسب، يتحول من اسم صفة إلى اسم ذات).

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو التالي: إذا كانت أسماء الذوات تكتسب معناها من وظيفتها الإشارية، أي من كونها تقوم مقام الإشارة، فمن أين تكتسب أسماء الصفات، وبكيفية عامة ما نطلق نحن اليوم عليه «المفاهيم»[٣٤]، دلالتها؟

---

(٣٤) تجدر الإشارة هنا إلى أن «المفهوم» كمصطلح منطقي غائب تماماً عن الحقل المعرفي البياني. انظر =

لالتماس الجواب، جواب المعتزلة، عن هذا السؤال تجب الإشارة أولاً إلى أنهم، إذ يفصلون كغيرهم من البيانيين بين اللفظ والمعنى، كما بيّنا ذلك من قبل، يلحّون على إعطاء نوع من الأسبقية للمعنى على اللفظ، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالألفاظ التي هي أسماء للصفات. نلمس هذا واضحاً عند الجاحظ في تعليق له على الآية الشهيرة: ﴿وعلّم آدم الأسماء كلها﴾ (البقرة: ٣١). حيث يقول: «لا يجوز أن يعلّمه الاسم ويدع المعنى، ويعلمه الدلالة ولا يضع له المدلول عليه. والاسم بلا مسمّى لغو كالظرف الخالي، والأسماء في معنى الأبدان والمعاني في معنى الأرواح. اللفظ للمعنى بدن والمعنى لِلَّفظ روح. ولو أعطاه الأسماء بلا معان لكان كمن وهب شيئاً جامداً لا حركة له وشيئاً لا حسّ فيه وشيئاً لا منفعة عنده، ولا يكون اللفظ اسماً إلا وهو مضمَّن بمعنى، وقد يكون المعنى ولا اسم له ولا يكون اسم إلا ويكون له معنى»[٣٥].

كيف يمكن أن «يكون المعنى ولا اسم له»؟

يجيب القاضي عبدالجبار: إن المعنى يثبت بالعقل أولاً، أي بالاستدلال، ثم يعبر عنه باللّفظ بعد ذلك: «إن استعمال العبارة على وجه يفيد ويصح لا يكون إلا بعد العلم بما وضعت له»فهي إذن تابعة للعلم بالمعنى. أما العكس، أي: «إثبات المعاني بالأقوال والأسماء - فهو - لا يصح، لأن الواجب إثباتها بالطريق الذي تثبت منه ثم يعبر عنها»[٣٦]، ولذلك كان من الضروري استعمال أسماء الصفات، وكذلك العبارات، في معانيها، ولا يجوز الخروج بها عن معانيها التي تدل عليها وإلا فسد الكلام وفسد المعنى وارتبكت العلاقة بين الدال والمدلول وأصبح الكلام عبثاً لا معنى له. يقول القاضي عبدالجبار: «اعلم أن كل اسم يفيد، ولم يكن لقباً محضاً، لا يحسن أن يستعمل إلا فيما علم فيه ما يفيده»، والعلم بما يفيده اللّفظ لا ينبغي أن يعتمد فيه على مجرد غلبة الظن لأن «غلبة الظن في ذلك لا يقوم مقام العلم في الاخبار لما فيه من تجويز كونه كذباً». ومثل اسم الصفة في ذلك العبارة المفيدة، فـ «لا يحسن استعمال العبارة المفيدة إلا على الوجه الذي وضعت له في سائر ما تنقسم إليه من الكلام وإلا كان الكلام بها عابثاً أو في حكم العابث»[٣٧].

من هنا نصل إلى الدعامتين اللتين تقوم عليهما نظرية التأويل عند المعتزلة وهما: **المواضعة** **وقصد المتكلم**. ذلك أنه لما كانت المعاني سابقة للألفاظ والعبارات فإن دلالة هذه على تلك تتوقف على المواضعة وقصد المتكلم، وهما عنصران متداخلان متكاملان لأنهما يقومان في الحقيقة مقام الإشارة: فكما أن الإشارة إلى شيء معيّن، باليد مثلاً، تفيد أنك تقصد ذلك الشيء، فهي تقتضي كذلك أن يكون هناك شخص أو أشخاص آخرون تتوجه إليهم بالإشارة لتبلغهم مرادك. إنك إذ توجه أنظارهم وعقولهم إلى الشيء الذي تشير إليه تحقق

= لاحقاً: القسم ١، الفصل ٦.

(٣٥) عمرو بن بحر بن عثمان الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبدالسلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٢٦٢.

(٣٦) عبدالجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٨، ص ٣٦، وأيضاً ج ٧، ص ١٧.

(٣٧) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٨٧.

بإشارتك تلك نوعاً من وحدة القصد لديهم، أي نوعاً من الاتفاق بينهم. وهذا الاتفاق، أو وحدة القصد، هو ما سيعبّر عنه بـ «المواضعة»، عندما تستعمل أسماء المعاني والصفات، وكذا العبارات المفيدة، مكان الإشارة. وكما أنّ «قصد المتكلم» هو الذي يحدد للإشارة دلالتها وللّفظ معناه، فإنّ المواضعة هي التي تعمل على تثبيت المعنى للألفاظ والعبارات.

ويربط القاضي عبدالجبار بين المواضعة وقصد المتكلم بوصفهما عنصرين ضروريّين في تحقق الدلالة فيقول: «وإنما اعتبر حال المتكلم لأنه لو تكلم به ولا يعرف المواضعة أو عرفها ونطق بها على سبيل ما يؤديه الحافظ أو يحكيه الحاكي أو يتلقنه المتلقّن أو تكلم به عن غير قصد، لم يدلّ. فإذا تكلّم به وقصد وجه المواضعة فلا بدّ من كونه دالاًّ إذا علم من حاله أنه يبين مقاصده»[38]. وهكذا فإذا كان الكلام «لا يكون مفيداً إلا وقد تقدمت المواضعة عليه، وإلا كانت حاله وحال سائر الحوادث لا تختلف» فإنه، أي الكلام، «قد يحصل من غير قصد فلا يدل، ومع القصد فيدل ويفيد. فكما أن المواضعة لا بد منها فكذلك المقاصد التي بها يصير الكلام مطابقاً للمواضعة»[39]. فبدون معرفة المقاصد لا يمكن أن يستدل بكلام المتكلم على ما يريده لأن المواضعة، وان كانت ضرورية لجعل الكلام مفيداً، فهي غير كافية، إذ لا بد من اعتبار المتكلم، أي قصده. ومن هنا يقرر القاضي عبدالجبار أنه «لا يحسن اتباع أهل اللغة في مواضعاتهم إلا بعد العلم بمقاصدهم فيما وضعوه من اللغة، فثبت بذلك أن اجراءهم الاسم المفيد لا يحسن الا بعد العلم بفائدته، كما أن ما علم فيه فائدة الإسم يحسن اجراء الاسم عليه»[40].

«ما علم فيه فائدة الاسم يحسن اجراء الاسم عليه»، كيف ومتى يجوز ذلك؟

هنا يلجأ المعتزلة إلى منهجهم المفضّل: الاستدلال بالشاهد على الغائب. ذلك أن المواضعة إنما تقع على الأمور المشاهدة فقط. وبما أنّ مجال المشاهدة غير محصور ولا محدود فإنه لا يجوز قياس ما لم يكن موضوع مشاهدة على ما كان موضوعاً لها إلاّ إذا قامت بينهما علاقة تسمح بالقياس. يقول القاضي عبدالجبار: «اعلم أنّ المواضعة إنما تقع على المشاهدات وما جرى مجراها لأن الأصل فيها الإشارة على ما بيّناه. فإذا ثبت ذلك فيجب متى أردنا التكلم بلغة مخصوصة أن نعقل معاني الأوصاف والأسماء فيها في الشاهد، ثم ننظر: فما حصلت فيه تلك الفائدة نجري عليها الاسم في الغائب، وهذا في بابه بمنزلة معرفة ما له أصل في الشاهد في أنه يجب أن يعلم أولاً ثم ينبني عليه الغائب»[41].

وإذن فالمواضعة صنفان: مواضعة «أصل»، ومواضعة «فرع». الأولى تتم مباشرة عن طريق المشاهدة والثانية تتم استدلالاً عن طريق القياس. والقياس، قياس الغائب على الشاهد، لا يصح إلا إذا كانت هناك علاقة مشابهة (قرينة أو أمارة أو دليل أو وصف مناسب...) تجمع بين الشاهد والغائب، بين الأصل والفرع. وبالتالي فلا يجوز نقل لفظ من المعنى الذي وضع له أولاً بالمواضعة المباشرة إلى معنى آخر إلا إذا كانت هناك قرينة تسمح

---

(٣٨) المصدر نفسه، ج ١٦، ص ٣٤٧.
(٣٩) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ١٦١.
(٤٠) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٨٧.
(٤١) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

بذلك النقل. ومن هنا كانت شروط التأويل عند المعتزلة ثلاثة: «**المواضعة و قصد المتكلم، و القرينة أو الدليل**» الذي يسمح بنقل اسم من معنى إلى معنى آخر.

وهكذا فبما أن القرآن نزل بلسان عربي مبين فإن أوّل شرط لفهمه هو المعرفة بهذا اللسان والتقيد بالمعنى الذي تدلّ عليه كلماته وعباراته فيما هو متعارف في اللغة العربية ومتواضع عليه فيها. وهذا شرط المواضعة، وهي لا تعني معرفة المعنى الظاهر من العبارات كما استعمله العرب وحسب، بل تعني كذلك المعرفة بالمعنى أو المعاني المجازية التي يستعملون فيها تلك الكلمات والعبارات. ذلك **لأن المعنى المجازي للكلمة أو العبارة لا يكون من وضع الفرد واختياره بل من وضع الجماعة، وبالتالي فهو خاضع للمواضعة كذلك**.

غير أن المعرفة بلسان العرب والتقيد بشرط المواضعة لا يكفي، إذ لا بد من شرط آخر هو المعرفة بقصد المتكلم. ولكن كيف، والأمر يتعلق بالقرآن كلام الله؟ هنا يلجأ المعتزلة مرة أخرى إلى منهجهم المفضّل: الاستدلال بالشاهد على الغائب. ذلك لأنه إذا كان بإمكاننا معرفة قصد المتكلم في الشاهد «معرفة اضطرارية» (= حسية. . .) إما بالسماع منه أو بالخبر الصحيح عنه أو بكون مجال مشاهدته هو نفس مجال مشاهدتنا فإن المعرفة بقصد المتكلم فيما هو خارج عن نطاق مشاهداتنا وتجاربنا يتم بالاستدلال عليه قياساً على قصد المتكلم في الشاهد. وفي هذا المعنى يقول القاضي عبدالجبار: «إن طريق الكلام في الشاهد صحّ أن يدل بالمواضعة والقصد، ولنا طريق إلى معرفة الكلام بالإدراك والمواضعة وبالأخبار وما يجري مجراها والقصد بالاضطرار، فصح عند ذلك أن يعرف به الغرض ويصير كالدلالة في الشاهد. ولا يصح أن نعرف قصده تعالى بالاضطرار لتعذر ذلك على التكليف فوجب أن نعرفه بالاستدلال»[٤٢].

ومن هنا الشرط الثالث وهو وجود علامة أو أمارة تسمح بالاستدلال بشاهد معين على غائب معيّن، ويسميها المتكلّمون الدليل والفقهاء العلّة والبلاغيون القرينة. «فالامارة» التي تسمح بالجواز أو العبور من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي في الأساليب البلاغية لا تختلف في وظيفتها عن «العلّة» التي تسمح بتمديد حكم الأصل إلى الفرع في القياس الفقهيّ والنحويّ ولا عن «الدليل» الذي يسمح بالانتقال من الشاهد إلى الغائب في الاستدلال عند المتكلمين. وبما أننا سندرس بتفصيل هذا النوع من الاستدلال بشروطه وآلياته وإشكالياته في مختلف العلوم البيانية الاستدلالية (الفصل الرابع من هذا القسم) فإننا سنكتفي هنا بالإشارة إلى الكيفية التي يطبقه بها المعتزلة في إطار نظريتهم في التأويل.

تجد نظرية التأويل عند المعتزلة أساسها ومنطلقها، بل ومبرّرها، في القرآن نفسه. فالقرآن ينصّ كما هو معروف على أنه يضم آياتٍ محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات[٤٣]،

---

(٤٢) المعرفة الاضطرارية أو الضرورية في اصطلاح البيانيين هي التي تتم بادراك الحس أو بالخبر المتواتر أو التي ترجع إلى بديهيات العقل كالقول: الكل أكبر من الجزء. ويقابلها: المعرفة الاستدلالية التي طريقها الاستدلال بالشاهد على الغائب، وسيأتي تفصيل ذلك.

(٤٣) انظر: القرآن، سورة آل عمران، الآية ٧. ونص الآية ﴿**هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب واخر متشابهات**﴾.

وبالتالي فمن الضروري ردّ المتشابه إلى المُحْكم وهذا هو التأويل في المنظور البياني. غير أنّ هذه العملية ليست بالأمر السهل دوماً. فمن جهة لم ينص القرآن ولا الرسول على آيات بعينها هي المحكمات أو المتشابهات، ومن جهة أخرى هناك آيات تتعلق بموضوع واحد، كالجبر والاختيار مثلاً يصعب تمييز المحكم فيها من المتشابه لتساويها في الوضوح ولعدم وجود امارة أو قرينة ترجّح اختياراً على آخر. في مثل هذه الحالات يؤول الأمر، في تعيين المحكم من المتشابه، إلى اتخاذ موقف عقلي من القضية المطروحة. ولما كان الانطلاق من موقف عقلي مسبق في مجال تأويل النصوص الدينية عملية من السهل الطعن فيها فإنه لا بدّ لتجنب المطاعن أو على الأقل لردها من تأسيس الموقف العقلي المتخذ تأسيساً دينياً، أي لا بدّ من إرجاع هذا الموقف إلى «أصل» ديني. و«الأصل» الذي يستند إليه المعتزلة في هذا المجال، مجال التمييز بين المحكم والمتشابه هو «العدل الإلهي»، وهو ثاني الأصول الخمسة التي ينبني عليها مذهبهم كما هو معروف (التوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

يقول القاضي عبدالجبار في معرض الرد على «الملحدة الذين يوردون وجوهاً من المطاعن» في القرآن مثل: «ادعاؤهم أنّ القرآن يناقض بعضه بعضاً ويدافعه.. وسؤالهم عن وجه الحكمة في أن جعل الله القرآن بعضه محكماً وبعضه متشابهاً»، يقول: «وجوابنا عن ذلك أنا نقول لهم: إنا إذا علمنا عدل الله وحكمته بالدلالة القاطعة التي لا تحتمل (الشك)، نعلم انه لا يفعل ما يفعله إلا وله وجه من الحكمة في أفعاله تعالى. وقد ذكر أصحابنا في ذلك وجوهاً لا مزيد عليها. أحد الوجوه: أنه تعالى لما أن كلفنا النظر وحثنا عليه ونهانا عن التقليد ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكماً وبعضه متشابهاً، ليكون ذلك داعياً لنا إلى البحث والنظر وصارفاً عن الجهل والتقليد. والثاني انه جعل القرآن على هذا الوجه ليكون تكليفنا به أشق، ويكون في باب الثواب أدخل، وذلك شائع. فإن القديم تعالى إذا كان غرضه بالتكليف أن يعرضنا إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف، فكل ما كان أدخل في معناه كان أحسن لا محالة. والثالث أنه تعالى أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة ليكون علماً دالاً على صدق النبي عليه السلام، وعلم ان ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وانه لا بد من سلوك طريقة التجوز والاستعارة، فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب وأدخل في الإعجاز (...) فالمحكم ما أحكم المراد بظاهره، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج في ذلك إلى قرينة، والقرينة أما عقلية أو سمعية. والسمعية اما أن تكون في هذه الآية اما في أولها أو آخرها، أو في آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى، أو في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من قول أو فعل، أو في اجماع من الأمة، فهذه حال القرينة التي نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المحكم»[٤٤].

وهكذا فوجود آيات محكمات وأُخَرُ متشابهات، في القرآن، ليس الهدف منه إيقاع العقول في اللبس ولا حمل المؤمنين على التسليم والتقليد، الشيء الذي لا يليق بأفعال الله ولا يجوز في حقه، وإنما كان ذلك بمقتضى «العدل الإلهي» الذي يعني أن الله لا يفعل القبح وإنما يفعل الأصلح لعباده. ووجه العدل، أو الصلاح، في كون القرآن يضمّ المحكم والمتشابه هو إتاحة الفرصة لنا لنجتهد في رد المتشابه إلى المحكم اجتهاداً نستحقّ به الثواب. وهكذا فالاجتهاد بهذا

---

(٤٤) انظر: القاضي ابو الحسن عبد الجبار بن احمد، **شرح الأصول الخمسة** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥)، ص ٥٩٨ ـ ٦٠١.

المعنى إنما يرمي إلى إظهار الوحدة والانسجام في الخطاب القرآني، وذلك هو «التأويل». والتأويل كما رأينا لا يصحّ إلا اعتماداً على قرينة سمعية، تؤخذ من القرآن أو السنّة أو الإجماع، أو على قرينة عقلية. وإذا كان القاضي عبدالجبار لم يفسّر في النص السابق كيفية الوصول إلى هذه الأخيرة، إذ اكتفى بالقول: «ومشايخنا رحمهم الله قد بذلوا الجهد في احكام هذه الأصول بما يضيق عنه هذا الوضع» فإنه في مكان آخر، وبالضبط في كتابه «متشابه القرآن» يدلي بتفاصيل جدّ هامة نوجز منها ما يهمنا هنا فيما يلي:

يصنف القاضي عبدالجبار الخطاب الشرعي إلى صنفين: «أحدهما يتصل بنفس الخطاب وموضوعه» ولنقل: منظوم الخطاب، و «الآخر بما يدل الخطاب عليه من الأحكام العقلية والسمعية»، ولنقل معقول الخطاب. والصنف الأول قسمان: «أحدهما يستقلّ بنفسه في الإنباء عن المراد، فهذا لا يحتاج إلى غيره في كونه حجة ودلالة. والثاني لا يستقل بنفسه فيما يقتضيه، بل يحتاج إلى غيره» وهو قسمان: «أحدهما يعرف المراد به وبذلك الغير بمجموعهما، والثاني يعرف المراد به بذلك الغير بانفراده»، وبالتالي تكون الأقسام ثلاثة. أما الصنف الثاني من الخطاب الشرعي ـ وهو المتصل بما يدل عليه الخطاب من الأحكام ـ فهو قسمان كذلك: «أحدهما يدل على ما لولا الخطاب لما صحّ ان يعلم بالعقل، والآخر يدلّ على ما لولاه لأمكن أن يعرف بأدلّة العقول. ثم ينقسم ذلك: ففيه ما لولا الخطاب لأمكن أن يعلم بأدلّة العقول، ويصحّ أن يعلم مع ذلك بالخطاب، فيكون كل واحد كصاحبه في أنه يصح أن يعلم به الغرض، وفيه ما لولا الخطاب لأمكن أن يعلم بالعقل ولا يمكن أن يعلم الا به»، وبذلك تكون أقسام هذا الصنف ثلاثة، كالصنف الأول. القسم الأول هو الأحكام الشرعية فإنها إنما تعلم بالخطاب وما يتصل به ولولاه لما صح أن تعلم بالعقل الصلوات الواجبة ولا شروطها ولا أوقاتها وكذلك سائر العبادات الشرعية. والقسم الثاني هو مثل القول إنه عز وجل «لا يُرى» لأنه يصحّ أن يُعلم سمعاً وعقلاً، وكذلك كثير من مسائل الوعيد. وأما القسم الثالث فمثل التوحيد والعدل، لأن قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ و ﴿لا يظلم ربك أحداً﴾ لا يعلم به التوحيد والعدل «لأنه متى لم يتقدم للإنسان المعرفة بهذه الأمور لم يعلم ان خطابه تعالى حق، فكيف يمكنه أن يحتجّ فيها إن لم تتقدم معرفته به لم يعلم صحته»[٤٥].

والجدول التالي يوضح هذا التصنيف وأقسامه:

يتبين من هذا الجدول أن القاضي عبدالجبار يقيم نوعاً من التوازي بين منظوم الخطاب ومعقوله في النص القرآني. والمعتزلة كما نعرف، بل والبيانيون عموماً لا يتحدثون عن العقل إلا بوصفه أحد طرفي الزوج: النقل / العقل، بمعنى أن التفكير في العقل، عندهم، يكون بحضور «الشرع» دوماً. وهذا راجع لا إلى أنهم يعتبرون الشرع والعقل سلطتين متنازعتين، بل لأنهم يرون أن العقل إنما يتحدد من خلال وظيفته كمدافع عن الشرع أو كشارح له.

وهكذا فعندما يتعلق الأمر بنص شرعي واضح مستقلّ بنفسه في كونه حجة: (أ) فإنّ

---

(٤٥) انظر: القاضي أبو الحسن عبد الجابر بن أحمد، متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور (القاهرة: دار التراث، ١٩٦٦)، ص ٣٣ ـ ٣٦.

منظوم الخطاب

أ ـ ما يستقل بنفسه في كونه دلالة وحجة (= الحقيقة).

ب ـ ما لا يستقل بنفسه في كونه دلالة وحجة بل يحتاج إلى غيره (= المجاز).

ب ١ ـ يعرف المراد به وبذلك الغير بمجموعهما. (قرينة سمعية).

ب ٢ ـ يعرف المراد به بذلك الغير وحده والخطاب هنا لطف وتأكيد (قرينة عقلية).

معقول الخطاب

أ ـ ما لولا الخطاب لما صح أن يعلم.

بَ ـ ما لولا الخطاب لأمكن أن يعرف بالعقل.

بَ ١ ـ ما لولا الخطاب لأمكن ان يعلم بادلة العقول ويصح أن يعلم مع ذلك بالخطاب «الله لا يرى».

بَ ٢ ـ ما لولا الخطاب لأمكن أن يعلم بالعقل ولا يمكن أن يعلم إلا به. «العدل والتوحيد».

دور العقل ينعدم تماماً ويصبح معقول الخطاب (أ) متوقفاً على وجود النص لا غير. أمّا عندما يتعلق الأمر بنص غير مستقل بنفسه في معرفة المراد منه بل يحتاج إلى غيره (ب) فإن العقل يجد مكاناً له فيه إما لأن هذا النص يتضمن قرينة يتوقف فهم المراد من النص على استثمار العقل لها بوصفها دليلاً وامارة. (ب ١) وفي هذه الحالة يكون دور العقل في الكشف عن المعنى مكافئاً لدور النص في ذلك (بَ ١)، وإما لأنه، أي النص لا يدلّ بنفسه ولا يتضمن قرينة وإنما دوره التنبيه والتأكيد (ب ٢) وفي هذه الحالة يكون على العقل أن يبحث عن قرينة عقلية تؤسس المعنى الذي يجب أن يُفهم من النص (بَ ٢).

وإذا نحن أردنا اختصار هذه الأقسام بإدماج بعضها في بعض والنظر إليها من الزاوية التي تهمنا هنا، زاوية العلاقة بين اللفظ والمعنى أمكن القول: إن اللفظ إما أن يدل على معنى هو نفسه المعنى المراد، ولا دور للعقل في هذه الحالة الا استيعاب المعنى اعتماداً على معطيات الخطاب وحدها، وإما أن يدل على معنى يراد منه معنى آخر، ودور العقل في هذه الحالة هو استنباط هذا المعنى اعتماداً على معطيات الخطاب. وإما أن يكون مجرد منبّه على معنى يستدلّ عليه العقل بنفسه ويكون الخطاب في هذه الحالة لطفاً من الله وتأكيداً. في الحالة الأولى يكون العقل أداة فهم واستيعاب، وفي الحالة الثانية أداة شرح واستنباط، وفي الحالة الثالثة أداة تأويل واستنتاج، ولكنه في جميع الحالات لا يكون مستقلاً بنفسه مستغنياً عن الخطاب الشرعي، بل إنه إنما يكتسب نوعاً من الاستقلال من خلال الخطاب نفسه، فيضيق استقلاله إلى درجة الصفر إذا كان الخطاب محكماً، ويتسع كثيراً إلى درجة تميل باستقلاله إلى مستوى المائة في المائة عندما يكون الخطاب متشابهاً.

هنا تحضر أمام ناظرنا نفس التصنيفات التي تعرفنا عليها، قبل، عند علماء أصول الفقه، سواء منها التي تتعلق بأقسام اللفظ حسب درجة الوضوح والخفاء، من المحكم إلى المتشابه (جدول ١) أو تلك التي تتعلق بأصناف الدلالة (جدول ٢). بل إن تصنيفات القاضي عبدالجبار تذكرنا بتصنيف الشافعي لأقسام البيان. . . في جميع هذه التصنيفات هناك طرفان: الأول يسمى تارة بـ «ما لا يحتاج إلى بيان» وتارة بـ «المُحْكَم» وتارة بـ «دلالة العبارة» أو «دلالة المنظوم» وتارة بـ «ما يستقل بنفسه في كونه حجة ودلالة». أما الطرف الثاني فيسمى تارة بـ «ما يحتاج إلى بيان» وتارة بـ «المتشابه» وتارة بـ «دلالة الدلالة ودلالة الاقتضاء» أو «دلالة المفهوم» وتارة بـ «ما يستقل بنفسه. . .»، الطرف الأول يمثل اللفظ أو منظوم الخطاب، والطرف الثاني يمثل المعنى أو المعقول من الخطاب. ومهمة الأصولي، فقيهاً كان أو متكلّماً هي ضبط العلاقة بين هذين الطرفين، هي وضع قوانين لتفسير الخطاب البياني وتحصيل معناه.

ولكنّ الخطاب البياني ليس بيانياً لأنه مفيد للمعنى وحسب، بل أيضاً لأنه بليغ ومفحم، ويصل في القرآن إلى درجة الإعجاز. فأين يكمن سر البلاغة والإعجاز في هذا الخطاب، هل في لفظه أم في معناه أم فيهما معاً؟

تلك هي المسألة الرئيسية التي سيدور الكلام حولها في الفصل التالي.

الفصل الثاني

اللفظ والمعنى

٢- نظام الخطاب ونظام العقل

- ١ -

لم يكن «التأويل» هو المحور الوحيد الذي استقطب اهتمام المتكلمين بالعلاقة بين اللفظ والمعنى بل كان هناك محور آخر جمع بين اهتمام المتكلمين والبلاغيين بل البيانيين باختلاف اختصاصاتهم. إنه «إعجاز القرآن»: هل القرآن معجز بألفاظه أم بمعانيه أم بهما معاً؟ ويمتاز البحث في هذا المحور بكونه جمع بين التيارين الرئيسيين في الدراسات البيانية: التيار الذي عني خاصة بوضع قوانين لتفسير الخطاب البياني، والتيار الذي عني بوضع شروط لإنتاج نفس الخطاب. وكان من نتائج النظر إلى مسألة الإعجاز من الزاويتين معاً أن تحول البحث البياني في إشكالية اللفظ والمعنى من مستوى العلاقة العمودية بينهما (الإعراب، الدلالة، قصد المتكلم) إلى مستوى العلاقة الأفقية بين تراكيب الكلام وصيغ المعاني، بين نظام الخطاب ونظام العقل، مما كانت نتيجته الكشف بوضوح عن الطابع الاستدلالي للأساليب البيانية البلاغية العربية، وبالتالي عن نوع فاعلية العقل البياني نفسه، كما سنرى عبر فقرات هذا الفصل.

لنبدأ أولاً بتحديد الإطار التاريخي للمسألة.

كان من جملة الاعتراضات التي واجه بها خصوم الإسلام القرآن أيام النبوة قول بعضهم إنما هو كلام بشر، فتحدّاهم القرآن أن يأتوا بشيء مثله. فلمّا لم يفعلوا اعتبر ذلك عجزاً منهم، وفي ذات الوقت إعجازاً للقرآن وتأكيداً لمصدره الإلهي. وعندما انتهت الفتوحات واستقرت الدولة العربية الإسلامية وبدأ الاحتكاك الحضاري والصراع الثقافي داخل المجتمع الإسلامي الذي كان يضم أقليات دينية وجماعات إثنية مناهضة للدّين الإسلامي وللحكم العربي، طرحت من جديد مسألة إعجاز القرآن.. كان المناهضون للحكم العربي من الأقليات الدينية والمانوية خاصة، يطعنون في القرآن وفي مصدره الإلهي بدعوى أن معانيه معروفة لا جديد فيها وأن ما فيه من أخبار مستقاة من

التـوراة أو من الموروث القـديم بصورة عـامة. وقـد كـان من الـطبيعي أن يتصـدى مفكـرو الإسلام، وفي مقدمتهم المتكلمون، الى الردّ على هذه المطـاعن بإبـراز وجوه إعجـاز القرآن. وقد أراد المعتزلة أن يعطوا لمفهوم «الإعجاز» القرآني طابعاً كليـاً بحيث يسلم به العـربي وغير العـربي فربـطوه بأمـور تتصل بـالمعنى لا باللفظ، كـإخباره بـالغيب: «الغيب» في المـاضي أي، حكايته لأحوال الأمم الماضية التي لم يكن العرب أيام النبوة يعرفون عنهـا شيئاً، و «الغيب»، في المستقبل كإخباره بهزيمة الروم قبل وقوعها. . . إلخ. أما الجانب الآخـر من القرآن، الجـانب البـلاغي، جانب اللفظ و«نـظم» الكلام، فمنهم من اعتـبر القرآن معجـزاً بذاتـه، بمعنى أن البشر عاجزون بـطبيعتهم عن الإتيان بمثله، ومنهم من اعتـبره معجزاً بتـدخل الإرادة الإلهيـة التي منعت العرب وصرفتهم عن الإتيان بشيء مثله. ويعرف هذا الرأي بـ «**القول بـالصرفة**» وينسب إلى المعـتزلي المشهور إبـراهيم بن سيار النّـظام المتوفّى سنـة ٢٣١ هـ الذي يـروى عنه قوله: «والاية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الاخبار عن الغيوب. أما التأليف والنظم فقد يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم»[1].

لقـد أثار هـذا المسلك في «الكـلام» على إعجـاز القرآن ردود فعـل من داخل الـدائرة البيانية نفسهـا. ذلك أنّ القـرآن قد اعتـبر منذ أيـام النبوة أنـه معجز لا بمعـانيه وحسب بـل أيضاً، ولربما بالدرجة الأولى، بفصاحته وبلاغته أي بنظمه. وكما حدث في مسائل أخـرى في علم الكلام فإن: الأطروحـات التي واجه بهـا المعتزلـة خصوم الإسـلام قد أثـارت أطروحـات مضادة من جانب أهل السنّة خصوصاً بعد أن تم إخماد أصوات الطاعنين في الدين الإسلامي المعارضين لدولته العربية. وهكذا أصبحت مسألة ما إذا كان القرآن معجزاً بنظمـه وتأليفـه، أم بمعانيه فقط، أم بنظمه ومعانيه معـاً من القضايـا الفكريـة التي استقطبت اهتـمام المفكرين البيـانيين، متكلمـين كانـوا أو غير متكلمـين، وبالتـالي أصبحت إشكـاليـة اللفظ والمعنى هي المـوضوع الـرئيسي في المناقشـات التي دارت، وتدور إلى اليـوم، حول ظـاهرة «الإعجـاز» في القرآن.

كيف نوقشت هذه الإشكالية في هذا المجال؟

لا بدّ من القول، بادىء ذي بدء، ان الـذين خاضـوا في هذه المسـألة بعمق وتفصيـل كانوا، أساساً، من المتكلمين البلاغيـين، أعني المتكلمين الـذين كانت تستهـويهم المناقشـات حول مقوّمات البلاغة والبيان أكثر مما كانت تجذبهم المناقشات حول المسائل الميتافيزيقية. ومن هنا ذلك التداخل الذي لاحظه كثير من الباحثين بين الحجاج الكلامي حـول إعجاز القـرآن وبين التحليل البلاغي الصرف. وهذا شيء مبرر ومفهوم: فالمتكلم الذي كـان مشغولاً ببيـان وجوه إعجاز القرآن داخل الدائرة البيانية ولفائدتها، كان عليه أن يكون على معرفة بالأساليب البلاغية العربية متذوقاً لها، كما أن البلاغي أو الناقد الأدبي الذي كان مهتماً بتحليـل مظاهـر

---

(١) أبو الحسن الأشعري، **مقالات الاسلاميين**، تحقيق محمد محي الـدين عبدالحميـد، ٢ ج (القاهـرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩)، ج ١، ص ٢٩٦.

البلاغة وآلياتها في الخطاب العربي كان عليه أن يعتمد القرآن كسلطة مرجعية لكونه يمثّل بنظمه وطرق تعبيره أعلى مراتب البيان العربي. ومن هنا اتجهت المناقشات الكلامية في موضوع اللفظ والمعنى اتجاهاً بلاغياً واتجهت المناقشات البلاغية في الموضوع نفسه اتجاهاً كلامياً، والنتيجة اصطباغ البحث البلاغي العربي بالصبغة «الكلامية»، وهو ما يسميه الباحثون المعاصرون المهتمون بالبلاغة العربية بـ «طغيان التحليل العقلي» فيها. وإذا أضفنا إلى ذلك أنّ علماء أصول الفقه كانوا معنيّين بالموضوع نفسه لانصراف قسم كبير من اهتمامهم إلى ضبط وجوه دلالة الألفاظ على المعاني، في القرآن خاصة، كما بيّنا ذلك في الفصل السابق، أدركنا الظروف والعوامل التي جعلت التحليل البلاغي في الأدبيات العربية البيانية يتجه اتجاهاً «منطقياً»، سواء مع من يعتبر مؤسس علم البلاغة العربية: عبدالقاهر الجرجاني الأشعري أو من يعتبر مقنناً لها منظماً لقضاياها داخل قوالب نهائية: أبو يعقوب السكّاكي المعتزلي.

- ٢ -

يمكن اعتبار نظرية «النظم» عند عبدالقاهر الجرجاني المتوفى سنة ٤٧١ هـ والتي عرضها في كتابيه الشهيرين «دلائل الإعجاز»، و «أسرار البلاغة»، وبصورة خاصة في الأول منهما، يمكن اعتبارها تتويجاً لمناقشات واسعة متشعبة حول الإشكالية التي يطرحها الزوج: اللفظ / المعنى، مناقشات دامت أزيد من قرنين ونصف، ساهم فيها متكلمون من أمثال الجاحظ (٢٥٥ هـ)، وأبي علي الجُبّائي (٣٠٣ هـ)، وابنه أبي هاشم (٣٢١ هـ)، والرّماني (٣٨٤ هـ)، والباقلّاني (٤٠٣ هـ)، والقاضي عبدالجبار (٤١٥ هـ).. وبلاغيّون ونقاد شعر ونثر من أمثال الجاحظ نفسه وقدامة بن جعفر (٣٧٧ هـ)، وأبي هلال العسكري (٣٩٥ هـ)، وابن رشيق (٤٥٦ هـ) وغيرهم من الكتّاب ذوي الثقافة العامة المتنوعة كأبي حيّان التوحيدي (٤١٤ هـ)... الخ.

وهكذا فطوال الفترة التي عرفت أزهى عصور الثقافة العربية، من القرن الثالث إلى الخامس الهجري كانت إشكالية اللفظ والمعنى على رأس القضايا البيانية التي استأثرت باهتمام المتكلمين والبلاغيين فضلاً عن النحاة واللغويين وعلماء أصول الفقه. وإذا كان تفكير النحاة واللغويين في هذه الإشكالية قد تركز حول «الإعراب» في ارتباطه بـ «منطق» اللغة العربية، وإذا كان اهتمام الأصوليين من الفقهاء والمتكلمين قد تركز، داخل الإشكالية نفسها، على مسألة الدلالة من جهة ومسألة التأويل من جهة ثانية ـ وهذا ما أبرزناه في الفصل السابق ـ فإنّ المتكلمين البلاغيين، والبلاغيين المتكلمين، سيعيشون ذات الإشكالية بتركيز اهتمامهم على جانب آخر، جانب **المفاضلة بين اللفظ والمعنى** في العملية البيانية البلاغية.

كان الجاحظ، فيما يبدو أول من دشّن النقاش في هذا الموضوع، أو على الأقل هو الذي أعطاه أبعاداً خاصة، وذلك حينما أعلى من شأن اللفظ على حساب المعنى في نص له مشهور يقول فيه: «المعاني مطروحة على الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني، وإنما

الشأن في إقامة الوزن وتخيّر اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحة الطبع وجَوْدة السبك»[٢]. وعلى الرغم من انه أبرز في نصوص أخرى له أهمية «المعنى» في العملية البيانية، وعلى الرغم من أنّ سياق كثير من مقاطع كتابه «البيان والتبيين» التي يتحدّث فيها عن «اللفظ» يدل على أنه يقصد لا اللفظ المفرد بل ما ينتظم بالألفاظ من العبارات، شعراً ونثراً، الشيء الذي يجعل منه الملهم لنظرية «النظم» التي سيشيدها الجرجاني، على الرغم من هذا وذاك فقد أخذ منه كثير ممن جاءوا بعده جانباً واحداً هو إبرازه لأهمية اللفظ في العملية البيانية وذهبوا مذهباً قَصِيًّا في هذا الشأن، كما فعل أبو هلال العسكري الذي نقرأ له قوله: «فإذا كان الكلام قد جمع العذوبة والجزالة والسهولة والرصانة مع السلاسة والنصاعة واشتمل على الرونق والطلاوة وسلم من حيف التأليف وبَعُد عن سماجة التركيب وورد على الفهم الثاقب، قبله ولم يرده، وعلى السمع المصيب، استوعبه ولم يَمُجّه». ثم يضيف مستعيداً ما قاله الجاحظ في النص السابق فيقول: «وليس الشأن في إيراد المعاني لأن المعاني يعرفها العربيّ والعجميّ والقرويّ والبدويّ، وإنما هو في جودة اللفظ وصفائه وحسنه وبهائه ونزاهته ونقائه وكثرة طلاوته ومائه مع صحة السبك والتركيب والخُلو من أوَد النظم والتأليف، وليس يطلب من المعنى إلاّ أن يكون صواباً. ولا يقنع من اللفظ بذلك حتى يكون على ما وصفناه من نعوته التي تقدمت». ثم يستدلّ على وجهة نظره تلك بكون «الخطب الرائعة والأشعار الرائقة ما عملت لإفهام المعنى فقط، لأن الرديء من الألفاظ يقوم مقام الجيدة منها في الافهام، وإنما يدل حسن الكلام وإحكام صنعته ورونق ألفاظه وجودة مطالعه وحسن مقاطعه وبديع مباديه وغريب بيانه على فضل قائله وفهم منشئه. . وأكثر هذه الأوصاف ترجع إلى الألفاظ دون المعاني»[٣].

ويصنف أبو هلال العسكري المعاني صنفين: صنف يبتدعه صاحبه من غير أن يكون له إمام يقتدى به، وهذا في نظره قليل وإنما قد: «يقع عليه عند الخطوب الحادثة وينتبه له عند الأمور النازلة الطارئة» ولا يكون لهذا الصنف قيمة إلا إذا صبه صاحبه في قالب لفظ جيد: «ولا يتّكل فيها ابتكره على فضيلة ابتكاره إياه ولا يغرّه ابتداعه له فيساهل نفسه في تهجين صورته فيذهب حسنه ويطمس نوره ويكون فيه أقرب إلى الذم منه إلى الحمد»، والصنف الثاني من المعاني وهو السائد الكثير، هو: «ما يحتذي به ـ صاحبه ـ على مثال تقدم ورسم فرط»[٤]، إذ معظم المعاني متداولة ينقلها الخلف عن السلف، «وليس لأحد من أصناف القائلين غنى عن تناول المعاني ممن تقدمهم والصب على قوالب من سبقهم، ولكن عليهم إذا أخذوها أن يكسوها ألفاظاً من عندهم ويبرزوها في معارض من تأليفهم ويوردوها في غير حليتها الأولى، ويزيدوها في حسن تأليفها وجودة تركيبها وكمال حليتها ومعرضها، فإذا فعلوا ذلك فهم أحق بها ممن سبق إليها». ومن هنا كانت السرقة في المعاني مباحة شرط أن يكسوها السارق رداء من الألفاظ جديداً. ولذلك قيل: «إن من أخذ معنى بلفظه كان له سارقاً، ومن أخذه ببعض لفظه كان له سالخاً، ومن أخذه فكساه لفظاً من عنده أجود من لفظه كان هو أولى به ممن تقدمه»[٥].

---

(٢) عمرو بن بحر بن عثمان الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: البابي، [١٩٣٨ ـ ١٩٤٥])، ج ٣، ص ٣٦٦.

(٣) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر. . ، تحقيق مفيد قمحة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١)، ص ٧١ ـ ٧٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

ويطرح ابن رشيق مسألة المفاضلة بين اللفظ والمعنى في باب خاص من كتابه «العمدة» يقرر فيه منذ البداية أنّ «اللّفظ جسم وروحه المعنى وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم يضعف بضعفه ويقوى بقوته» مؤكداً أنك «لا تجد معنى يختل إلا من جهة اللفظ وجريه فيه على غير الواجب»[6] مضيفاً أن: «أكثر الناس على تفضيل اللفظ على المعنى. سمعت بعض الحذّاق يقول: قال العلماء: اللفظ أغلى من المعنى ثمناً وأعظم قيمة وأعز مطلباً، فإن المعاني موجودة في طباع الناس يستوي الجاهل فيها والحاذق. ولكن العمل على جودة اللفظ وحسن السبك وصحة التأليف»[7] وفي هذا الاتجاه نفسه يقرر ابن الأثير ان «الألفاظ تجري مجرى الأشخاص من البصر، فالألفاظ الجزلة تتخيل في السمع كأشخاص عليها مهابة ووقار، والألفاظ الرقيعة تتخيل كأشخاص ذوي دماثة ولين اخلاق ولطافة مزاج»[8]. والجدير بالإشارة هنا أن هؤلاء الذين كانوا يعطون الأولوية للفظ في العملية البيانية كانوا يدركون أن ذلك من خصائص اللغة العربية وحدها، وأن الشأن في اللغات الأخرى على غير هذا الاتجاه. ذلك ما أكده الجاحظ نفسه حينما قال: «وقد نقلت كتب الهند وترجمت حكم اليونان وحولت آداب الفرس فبعضها ازداد حسناً وبعضها ما انتقص شيئاً. ولو حولت حكمة العرب لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن، مع أنهم لو حوّلوها لم يجدوا في معانيها شيئاً لم تذكره العجم في كتبهم التي وضعت لمعاشهم وفطنهم وحكمتهم. وقد انتقلت هذه الكتب من أمة إلى أمة ومن قرن إلى قرن ومن لسان إلى لسان حتى انتهت إلينا، ولسنا آخر من ورثها ونظر فيها»[9].

إذا كان هؤلاء البلاغيون قد «أخذوا حريتهم» في الإعلاء من شأن اللّفظ على حساب المعنى في العملية البيانية ناظرين إلى ذلك على أنه من «خصوصية» اللغة العربية، متخذين من «كلام العرب» إطاراً مرجعياً عاماً لهم، فإن المتكلمين الذين خاضوا في مسألة الإعجاز القرآني لم يكونوا يمتلكون مثل تلك «الحرية»، إذ كان عليهم أن يراعوا جانب المعنى في النص القرآني مراعاتهم لجانب اللفظ. ولذلك نجدهم يرجعون بالعملية البيانية البلاغية إلى اللفظ والمعنى معاً. إلى وجود التوافق والتكامل بينهما. يقول أبو هاشم الجبائي: «إنما يكون الكلام فصيحاً لجزالة لفظه وحسن معناه، ولا بد من اعتبار الأمرين، لأنه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحاً، وإذن يجب أن يكون جامعاً لهذين الأمرين. وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر والنظم مختلف، إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة. وقد يكون النظم واحداً وتقع المزية في الفصاحة. فالمعتبر ما ذكرناه لأنه يتبين في كل نظم وطريقة، وإنما يختص بالنظم بأن لبعض الفصحاء معنى يسبق إليه ثم يساويه فيه غيره من الفصحاء فيساويه في ذلك النظم، ومن يفضل عليه فَضَلَهُ في ذلك النظم»[10]. أما الرماني الذي جعل وجوه إعجاز القرآن سبعة (= عدم وجود

---

(٦) أبو علي الحسن القيرواني ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، ٢ ج (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٢)، ج ١، ص ١٢٤.

(٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٧.

(٨) ضياء الدين أبو الفتح نصر الله بن محمد ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ([القاهرة: بولاق، ١٢٨٢ هـ])، ج ١، ص ١٧٨.

(٩) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج ١، ص ٨٥.

(١٠) نسبه القاضي عبد الجبار إلى أبي هاشم الجبائي، انظر: أبو الحسن بن محمد القاضي عبدالجبار، المغني =

المعارضة من طرف العرب مع توفر الدواعي، التحدي للكافة وظهور عجزهم، الصرفة، الإخبار بالغيوب، نقض العادة بالإتيان بطريقة جديدة تسمو على الطرق المألوفة في الشعر والنثر، قياسه بالمعجزات الأخرى كقلب العصا ثعباناً، والبلاغة) فإنه أسهب القول في البلاغة ومراتبها وشروطها مقرراً ـ كأبي هاشم ـ انها ليست في اللفظ وحده ولا في المعنى بمفرده، بل هي في الجمع بينهما على طريقة مخصوصة حددها بقوله: ايصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ»[11].

ويعكس أبو حيان التوحيدي، الذي كان مرآة عصره في المجال الثقافي، هذا الاتجاه نحو اعتبار كل من اللفظ والمعنى في العملية البيانية البلاغية فيقول: «ومن استشار الرأي الصحيح في هذه الصناعة الشريفة علم أنه إلى سلاسة الطبع أحوج منه إلى مغالبة اللفظ، وانه متى فاته اللفظ الحر لم يظفر بالمعنى الحر لأنه متى نظم معنى حراً ولفظاً عبداً أو معنى عبداً ولفظاً حراً فقد جمع بين متنافرين بالجوهر ومتناقضين بالعنصر»[12]، وهذا «لأن المعاني ليست في جهة والألفاظ في جهة بل هي متمازجة متناسبة والصحة عليهما وقف»[13]، وأيضاً: «لأن حقائق المعاني لا تثبت إلا بحقائق الألفاظ، فإذا تحرفت المعاني فكذلك تزيف الألفاظ، فالألفاظ والمعاني متلاحمة متواشجة متناسجة»[14]. ويرتب أبو حيان التوحيدي منزلة كل من اللفظ والمعنى والتأليف والنظم في العملية البيانية البلاغية على الشكل التالي: يقول «وينبغي أن يكون الغرض الأول في صحة المعنى والغرض الثاني في تخير اللفظ والغرض الثالث في تسهيل اللفظ وحلاوة التأليف. . فخير الكلام على هذا التصفح والتحصيل: ما أيده العقل بالحقيقة وساعده اللفظ بالرقة. . . يجمع لك بين الصحة والبهجة والتمام. فأما صحته فمن جهة شهادة العقل بالصواب وأما بهجته فمن جهة جوهر اللفظ واعتدال القسمة، وأما تمامه فمن جهة النظم الذي يستعير في النفس شغفها ويستثير من الروح كلفها»[15].

لا شك أننا هنا نحوم حول نظرية «النظم» التي ستنضج على يد عبدالقاهر الجرجاني بعد أبي حيان التوحيدي ببضع عقود من السنين. غير أن النقلة الأساسية بين هؤلاء الذين يلحّون على التوافق والانسجام بين اللفظ والمعنى كأساس للبلاغة وبين نظرية النّظم كما شرحها الجرجاني إنما نلمسها بوضوح في ما قرره القاضي عبدالجبار في موضوع الإعجاز

= في أبواب التوحيد والعدل (القاهرة: وزارة الثقافة والارشاد، ١٩٦٠ ـ ١٩٦١)، ج ١٦، ص ١٩٧.

(١١) ابو الحسن علي بن عيسى الرماني، «النكت في اعجاز القرآن»، في: ثلاث رسائل في الاعجاز، سلسلة ذخائر العرب (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ٦٩.

(١٢) أبو حيان علي بن محمد التوحيدي، «رسالة في العلوم،» في: رسالتان لأبي حيان: الأولى في الصداقة والصديق والثانية في العلوم (القسطنطينية: مطبعة الجوانب، ١٣٠١ هـ)، ص ٢٠٦.

(١٣) أبو حيان علي بن محمد التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق ابراهيم الكيلاني (دمشق: [مطبعة اطلس؛ ومطبعة الانشاء، ١٩٦٤])، ج ٣، ص ٤٩.

(١٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٢.

(١٥) أبو حيان علي بن محمد التوحيدي، مثالب الوزيرين، تحقيق ابراهيم الكيلاني (دمشق: دار الفكر، ١٩٦١)، ص ٩٤ ـ ٩٥.

القرآني. والحق أنّ تحليلات القاضي عبدالجبار في هذا المجال تخطو بنا خطوة هائلة وحاسمة نحو نظرية النظم الجرجانية وذلك إلى درجة يصعب معها نسبة شيء آخر للجرجاني غير شرح الفكرة وتحليلها وإغنائها بالأمثلة. يقول القاضي عبدالجبار: «اعلم أنّ الفصاحة لا تظهر في افراد لكلام وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة. وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع. وليس لهذه الأقسام رابع، لأنه إما أن نعتبر فيه الكلمة أو حركاتها أو موقعها، ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة، ثم لا بد من اعتبار مثله في الكلمات إذا انضم بعضها إلى بعض، لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها وحركاتها وموقعها. فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها» ثم يضيف: «فإن قال (= معترض) فقد قلتم في ان جملة ما يدخل في الفصاحة حُسن المعنى، فهل اعتبرتموه؟ قيل له: إن المعاني وإن كان لا بد منها فلا يظهر فيها المزية، فلذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متفق.. على أننا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد. فإذن يجب أن يكون الذي يعتبره عنده الألفاظ التي يعبر بها عنها، فإذا صحت هذه الجملة فالذي تظهر به المزية ليس الا الأبدال التي تختص الموقع أو الحركات التي تختص الإعراب فبذلك تقع المباينة»[16].

هكذا يبدو واضحاً أن نظرية «النظم» كما شيدها عبدالقاهر الجرجاني ـ والتي سنعرض لخطوطها العامة بعد قليل ـ إنما هي امتداد وتتويج لمناقشات البلاغيين والمتكلمين لمسألة شغلت الفكر البياني عبر العصور: مسألة العلاقة بين اللفظ والمعنى. ومن هنا يتبين خطأ القول بأن البيان العربي قد تحول مع عبدالقاهر من الأدب إلى الفلسفة تحت تأثير «الغارة الهيلينية»، هذه «الغارة» المزعومة التي جعلت عبدالقاهر الجرجاني حسب هذا الزعم «فيلسوفاً يجيد شرح أرسطو والتعليق عليه»[17]. كلا، إن نظرية «النظم»، كما قررها عبدالقاهر الجرجاني قد فكر فيها داخل الحقل المعرفي البياني، موظفاً معطيات هذا الحقل، مستجيباً لاهتماماته، معبراً عن مرحلة من مراحل نموه، نمو الوعي بالذات. أما المنطق اليوناني. فلم يكن له أثر في هذه النظرية، بل لقد جاءت هذه النظرية تتويجاً لتيار فكري نشأ وتطور وأخذ يتبلور ويتميز من خلال طرح نفسه كـ «انا» عربي إسلامي بياني بديل عن «الآخر» اليوناني «الدخيل».

ومما يهمنا التأكيد عليه هنا من خلال الإشارة مرة أخرى إلى ما يعزى لـ «الغارة الهيلينية» من تأثير على البيان العربي هو ان السقوط في مثل هذه المزاعم انما يرجع إلى ذلك الاعتقاد الخاطىء الذي كرسه بعض المستشرقين والذي يقول بتأثّر المتكلمين بالمنطق اليوناني في جميع المجالات بما فيها مجالات الأبحاث البيانية. هذا في حين أن الواقع التاريخي يؤكد أن المنطق اليوناني لم يبدأ توظيفه في الدائرة البيانية من أجل «تأسيس» قضاياها وأطروحاتها إلا مع الغزالي وبعده، أي ابتداء من العقد الأخير من القرن الخامس الهجري، أي بعد وفاة

---

(١٦) عبدالجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٦، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(١٧) طه حسين، «البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر. في: قدامة ابن جعفر. نقد النثر (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٨٠). انظر: القسم ١، المدخل، هامش رقم (٤٦).

عبدالقاهر نفسه وهذا عند الأشاعرة وحدهم. أما المعتزلة، وكذا الأشاعرة قبل الغـزالي، فقد كانوا ينظرون لـ «البيان العربي» منهجاً ورؤية كعالم معـرفي مستقل، وبـالتالي فـالتطورات التي عرفها إنما كانت نتيجة نموه الذاتي، هذا النمو الذي سار في ذات الاتجاه الذي عرفـه أول مرة مع عصر التدوين، الاتجاه الذي يطابق بين نظام اللغة ونظام العقل، بـين النحو والمنـطق كما رأينا ذلك في الفصل السابق.

وهكذا فكما تجد نظرية «النظم» الجرجانيـة أصولهـا في مناقشـات البلاغيـين والمتكلمين السابقين له حول مسـألة الإعجـاز القرآني ومـا تفرع عنهـا من مناقشـات حول المفـاضلة بين اللفظ والمعنى انتهت إلى مـا رأينا القـاضي عبدالجبـار يقرره من أن المزية البيـانية إنمـا هي في الضم على طريقة مخصوصة قوامها اعتبار الكلمة في ذاتها واعتبـار حركـاتها وإعـرابها واعتبـار موقعها في الكلام. . أقول إنه كما تجد نظرية «النظم» أصولها فيـما ذكرنـاه تجد جـذورها عنـد النحاة بَدْءاً من سيبويه إلى السيرافي. ومما تجدر الإشارة إليـه هنا أن أبـا سعيد السـيرافي يعتبر أستاذاً لأبي علي الفارسي الذي ينتمي الجرجاني ـ وقد كان متضلعـاً في النحو ـ الى مـدرسته. ويقـول مترجمـو هذا الأخـير انه لم يكن لـه استاذ غـير ابن اخت أبي عـلي الفـارسي محمـد بن الحسين الفارسي النحوي. فكان عبدالقاهـر، مثله مثل ابن جني، صـاحب «الخصائص» من أسرة النحاة، أعني أنه كان ينتمي إلى تلك الجماعة التي اصطدمت مع المناطقـة معتبرة النحـو العربي منطقاً للغة العربية والمنطق الأرسطي «نحواً» للغة اليونانيـة رافضة الفصـل بين النحـو والمنطق على أساس أن هذا يعنى بـالمعاني وذاك يعنى بـالألفاظ. يبـدو ذلك واضحـاً في تفكير عبدالقاهر وطريقته في التحليل كـما سنرى بعـد قليل. وأكـثر من هذا استعـار عبدالقـاهر من النحاة، ولربما من أبي سعيد السيرافي نفسه، مفهوم «معاني النحو» الذي فسّر به «النظم». بل إن مفهوم «الضم» ومقوماته الثلاثة (الكلمة، الحركات، الموقـع) التي تحدّث عنهـا عبدالجبـار قبل، هو نفسه ما كان يعنيه النحاة بـ «معاني النحو».

يقول السيرافي في مناظرته مع متّى، في سياق دفاعه عن النحو واعتباره إياه منطقاً للغـة العربية: «معاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته، وبين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لهـا، وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير وتوخي الصـواب في ذلك وتجنب الخـطأ من ذلك». ويشرح السـيرافي الأبعاد المنطقية للبياني العربي فيقول: «وأنت إذا قلت لإنسان: كن منطقيـاً، فإنمـا تريـد: كن عقلياً أو عاقلاً أو اعقل ما تقول، لأن أصحابك يزعمون أن النطق هو العقل، وهذا قول مدخول لأن النطق على وجـوه أنتم (= المناطقة) عنها في سهو. وإذا قال آخر: كن نحوياً فصيحاً، فإنما يريد: افهم من نفسك مـا تقول، ثم رُمْ أن يفهم عنك غيرك. وقدر اللفظ على المعنى فلا يفضل عنـه، وقدر المعنى عـلى اللفظ فلا ينقص منـه. هذا إذا كنت في تحقيق شيء عـلى ما هـو به. فـأما إذا حـاولت فرش المعنى وبسط المـراد فـاجعـل اللفظ بـالـروادف الموضحة والأشباه المقرّبة والاستعارات الممتعة، وبين المعاني بالبـلاغة، أعني لـوح منها لشيء حتى لا تصـاب إلا بالبحث عنها والشوق إليها، لأن المطلوب إذا ظفر به على هذا الوجـه عز وحـلا وكرم وعـلا. واشرح منها شيئـاً حتى لا يمكن أن يمترى فيه أو يتعب في فهمه أو يعرج عنه لاغتماضه، فهذا المذهب يكون جامعاً لحقـائق الأشباه ولأشباه الحقائق»[١٨].

---

(١٨) أبو حيان علي بن محمد التوحيدي، الامتـاع والمؤانسة، تحقيق أحمـد أمين وأحمـد الزين (القـاهرة: =

يكاد النص السابق يلخص نظرية «النظم» الجرجانية بكاملها، بل إننا إذا نظرنا إلى هذه النظرية من منظور «تفكيكي» فإننا لن نجد ما نعزوه من جديد لصاحبها، عبدالقاهر، إلا الجمع والتأليف بين آراء متناثرة، ولكن ناضجة، في مختلف قطاعات الدائرة البيانية، في النحو والكلام والبلاغة، حول ضرورة مراعاة التوافق والانسجام بين اللفظ والمعنى. غير أن إسهام عبدالقاهر الجرجاني في تعميق «الوعي بالذات» داخل الحقل المعرفي البياني ليس فيما قاله في موضوع «النظم»، بل إن الجديد في تحليلاته، من وجهة نظرنا، إنما يكمن فيما لم يقله صراحة، أعني فيما كانت تنطوي عليه تحليلاته من معطيات تكشف عن **الطابع الاستدلالي للأساليب البيانية البلاغية** وتقيم مطابقة شبه تامة بين نظام الخطاب ونظام العقل. وبعبارة أخرى ان إسهام عبدالقاهر الجرجاني في تنظيم العملية البيانية وإماطة اللثام عن مكوناتها وآلياتها كان إسهاماً مضاعفاً: فمن جهة توّج المناقشات السابقة حول اللفظ والمعنى، ومن جهة أخرى انتقل بهذه المناقشات من مستوى البحث في العلاقة العمودية بين اللفظ والمعنى إلى مستوى البحث في العلاقة الأفقية بين الألفاظ بعضها مع بعض والمعاني بعضها مع بعض: بين نظام الألفاظ ونظام المعاني، أو نظام الخطاب ونظام العقل. هكذا عمل على تجاوز إشكالية الجاحظ وتدشين القول في إشكالية السكاكي. نعم إن الأمر يتعلق في الحقيقة بإشكالية واحدة، إشكالية اللفظ والمعنى. هذا صحيح. ولكن الانتقال بها من المستوى الذي طرحها فيه الجاحظ إلى المستوى الذي ارتفع بها إليه السكاكي كان يتطلب **نقلة ايبيستيمولوجية** بالغة الأهمية، ليس لأنها تضيف جديداً إلى النظام المعرفي الذي تمت داخله، فهذا ما لم يحدث قط ولا كان في الإمكان حدوثه مع الحفاظ على الأسس التي قام عليها، بل لأن تلك النقلة تكشف عما كان مضمراً في تلك الأسس وكان يتم التعامل معه بصورة ضمنية، أعني بذلك الطابع الاستدلالي الذي يشكّل أحد المقومات الرئيسية للعلاقة بين اللفظ والمعنى في النظام المعرفي البياني.

كيف حقق الجرجاني هذه النقلة الايبيستيمولوجية؟

ينطلق عبدالقاهر الجرجاني في عرضه لنظرية النظم من الارتباط ارتباطاً مباشراً بمضمون النص الذي نقلناه قبل عن أبي سعيد السيرافي. يقول الجرجاني في مدخل كتابه «دلائل الإعجاز»: «هذا كلام وجيز يطلع به الناظر على أصول النحو جملة وكل ما به يكون النظم دفعة، وينظر في مرآة تريه الأشياء المتباعدة الأمكنة التي التقت له حتى رآها في مكان واحد».

يربط الجرجاني إذن منذ البداية بين **«أصول النحو»**، وما به يكون **«النظم»** محدداً بذلك إطاره المرجعي (= النحو) الذي سيتحرك بالاستناد عليه وبتوجيه منه، ثم يدخل مباشرة في الموضوع فيشرح ما يعنيه بـ «النظم»، في هذا الإطار، إطاره المرجعي، فيقول:

= لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٤)، ج ١، ص ١٢١ ـ ١٢٥.

«معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض وجعل بعضهـا بسبب من بعض. والكلم ثلاث: اسم وفعل وحرف، وللتعليق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام: تعليق اسم باسم وتعليق اسم بفعل وتعلق حرف بهما. فالاسم يتعلق بالاسم بأن يكون خبراً عنه أو حالاً منه أو تابعاً له، صفة أو توكيداً أو عطف بيان، أو بدلاً أو عطفاً بحرف أو بأن يكون الأول مضافاً إلى الثاني أو بأن يكون الأول يعمل في الثاني عمل الفعل ويكون الثاني في حكم الفاعل له أو المفعول، وذلك في اسم الفاعل... واسم المفعول... والصفة المشبهة... أو بأن يكون تمييزاً قد جلاه منتصباً عن تمام الاسم، ومعنى تمام الاسم أن يكون فيه ما يمنع من الإضافة... وأما تعلق الاسم بالفعل فبأن يكون فاعلاً له أو مفعولاً فيكون مصدراً قد انتصب به ويقال له المفعول المطلق، أو مفعولاً به، أو ظرفاً مفعولاً فيه زماناً أو مكاناً.. أو مفعولاً معه.. أو مفعولاً له.. أو بأن يكون منزلاً من الفعل منزلة المفعول وذلك في خبر كان واخواتها والحال والتمييز المنتصب عن تمام الكلام... ومثله الاسم المنتصب على الاستثناء.. وأما تعلق الحرف بهما فهو ثلاثة أضرب، أحدها أن يتوسط بين الفعل والاسم فيكون ذلك في حروف الجر التي من شأنها أن تُعدِّي الأفعال إلى ما تتعدّى إليه بأنفسها من الأسماء... وكذلك سبيل الواو الكائنة بمعنى «مع»... وكذلك حكم «إلا» في الاستثناء... والضرب الثاني من تعلق الحرف بما يتعلق به: العطف وهو أن يدخل الثاني (= المعطوف) في عمل العامل في الأول (= المعطوف عليه). والضرب الثالث تعلق بمجموع الجملة كتعلق حرف النفي والاستفهام والشرط والجزاء بما يدخل عليه. وذلك أن من شأن هذه المعاني أن تتناول ما تتناوله بالتقييد وبعد أن يسند إلى شيء.. ومختصر كل الأمر أنه لا يكون كلام من جزء واحد وانه لا بد من مُسند ومسند إليه.. وجملة الأمر أنه لا يكون كلام من حرف وفعل أصلاً ولا من حرف واسم إلا في النداء.. وذلك أيضاً إذا حقق الأمر كان كلاماً بتقدير الفعل المضمر (= انادي، ادعو)... فهذه هي الطرق والوجوه في تعلق الكلم بعضها ببعض، وهي كما ترى معاني النحو وأحكامه»[19].

لعلّ أول ما ينبغي أن يلفت نظرنا في هذا النصّ هو ما يكشف عنه من رؤية شمولية لموضوعات النحو العربي، رؤية تضع أمامنا، واضحة جليّة، بنية هذا النحو لا بوصفه أبواباً وفصولاً، بل بوصفه نظاماً من العلاقات هو ذاته نظام العربية كلغة، كنصّ، كخطاب. ومن هنا المطابقة التي يقيمها الجرجاني بين ثلاثة مفاهيم تتردد كثيراً في تحليلاته وتشكل «المفهوم - المفتاح» في نظريته، هذه المفاهيم هي: **النظم، تعليق الكلم بعضها ببعض، معاني النحو وأحكامه**.

فماذا يعني الجرجاني بهذه المفاهيم عندما يربط «سرَّ» الإعجاز البياني بها؟

يلاحظ الجرجاني أن النظم، بمعنى تعليق الاسم بالاسم والاسم بالفعل والحرف بهما على النحو الذي بينه في النص السابق، موجود في منثور كلام العرب ومنظومه، وبالتالي فالمزية التي بها يتفاوت الكلام بلاغة «وإعجازاً» ليست في النظم مطلقاً، بل **في النظم على وجه المخصوص**. ولكي يفرق الجرجاني بين نظم ونظم يضرب مثلاً بنظم الحروف في كلمة واحدة ونظم الكلمات في جملة بلاغية: «إن نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا الناظم بها بمقتف في ذلك رسما من العقل اقتضى أن يتحرّى في نظمه لها ما تحراه، فلو أن واضع اللغة كان قال «ربض» مكان «ضرب» لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد. وأمّا نظم الكلم فليس فيه الأمر كذلك لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتّبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه

---

(19) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، المدخل، تحقيق محمد بن تاويت (تطوان، المغرب: المطبعة المهدية، [د.ت.]) هذا وقد استغنينا عن الأمثلة في النص ووضعنا مكانها نقطاً من أجل الاختصار.

حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الـذي معناه ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق»[20]. ثم يضيف قائلاً: «والفائدة في معرفة هذا الفرق أنك إذا عرفته عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلم ان توالت ألفاظها في النطق، بل ان تناسبت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل»[21].

ولكن إذا كان المقصود بالنظم، البياني المعجز، هو تناسب دلالة الكلمات وتلاقي معانيها «وعلى الوجه الذي اقتضاه العقل»، أفلا يعني ذلك أن الإعجاز البياني مرده إلى نظام العقل دون نظام الخطاب؟ وإذا كان الأمر كذلك فما الجواب على من يعترض بأن «النظم موجود في الألفاظ على كل حال، ولا سبيل إلى أن يعقل الترتيب الذي تزعمه في المعاني ما لم تنظم الألفاظ ولم ترتبها على الوجه الخاص»؟

يجيب الجرجاني قائلاً: «اعلم أن ما ترى أنه لا بد منه من ترتيب الألفاظ وتواليها على النظم الخاص ليس هو الذي طلبته بالفكر، ولكنه يقع بسبب الأول ضرورة من حيث أن الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس وجب للّفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق. فأما أن تتصور في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنظم والترتيب وأن يكون الفكر في النظم الذي يتواصفه البلغاء فكراً في نظم الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها، فباطل من الظن ووهم يتخيل إلى من لا يوفي النظر حقه»[22]، ذلك لأنه «لا يتصور أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه ولا أن تتوخى في الألفاظ، من حيث هي ألفاظ ترتيباً ونظماً وان تتوخى الترتيب في المعاني وتعمل الفكر هناك. فإذا تمّ لك ذلك أتبعتها بالألفاظ وقفوت بها آثارها. وإنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكم انها خَدَمٌ للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها وان العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق»[23].

هل يعني هذا ان البلاغة تحولت إلى منطق؟ هل الإعجاز البياني إعجاز عقلي محض؟

لا شك أننا سنبتعد تماماً عن مجال التفكير الجرجاني إذا نحن أنْسقْنا مع مثل هذه الاستنتاجات السريعة. إن الجرجاني الذي حرص على التأكيد في الصفحات الأولى من كتابه على «انك لا ترى علماً هو أرسخ أصلاً، وأبسق فرعاً، وأحلى جنىً، وأعذب ورداً، وأكرم إنتاجاً، وأنور سراجاً، من علم البيان، الذي لولاه لم تر لساناً يحوك الوشي ويصوغ الحلي ويلفظ الدر وينفث السحر...»[24]، لا يمكن أن يضحي بنظام الخطاب لحساب نظام العقل لأن في هذه التضحية تضحيةً بالبيان نفسه. هذا فضلاً عن كونه قد حرص في مدخل كتابه على الربط منذ البداية بين «أصول النحو وكل ما به يكون النظم دفعة» كما رأينا ذلك قبل. لا بد إذن من التريث، لا بد من مُساءَلة الجرجاني عمّا يقصده بـ «المعنى» وبـ «مواقع المعاني في النفس»، بعبارة أخرى لا بدّ من فهم صحيح ومطابق لما يقصده بـ «نظم المعنى».

---

(٢٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧.

(٢١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢ ـ ٣.

والجرجاني في كل ذلك واضح كل الوضوح، فهو يؤكد صراحة، وبإلحاح، أن ما يقصده بـ «المعنى» ليس معنى الكلمة المفردة، فالكلمة المفردة لا ينطوي معناها الخاص على أية مزية بيانية، وإنما المزية والفضيلة في نظره للمعنى الواحد المفهوم من مجموع الكلمات التي ينتظمها الكلام. ذلك «ان مثل واضع الكلام مثل من يأخذ قطعاً من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة. وذلك أنك إذا قلت: ضرب زيد عمراً يوم الجمعة ضرباً شديداً تأديباً له، فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلها على مفهوم هو معنى واحد، لا عدة معانٍ كما يتوهمه الناس. وذلك لأنك لم تأت بهذه الكلم لتفيده أنفس معانيها، وإنما جئت بها لتفيده وجوه التعلق التي بين الفعل الذي هو ضرب وبين ما عمل فيه، والأحكام التي هي محصول التعلق»[25].

وهذا المعنى الواحد ـ أو نظام المعنى ـ الذي تفيده الكلمات المنتظمة في جملة مفيدة والذي يقع فيه التفاضل في البيان والبلاغة والإقناع لا يحصل برصف الكلمات بعضها إلى بعض كيفما اتّفق، بل إنه إنما يحصل بمراعاة أحكام النحو، فالنظم في حقيقته وجوهره هو «توخي معاني النحو وأحكامه وفروقه ووجوهه والعمل بقوانينه وأصوله»[26]، آية ذلك أنك «لست بواجد شيئاً يرجع صوابه ان كان صواباً وخطؤه إن كان خطأ الى النظم ويدخل تحت هذا الاسم إلّا وهو معنى من معاني النحو: قد أصيب به موضعه ووضع في حقه أو عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه واستعمل في غير ما ينبغي له. فلا ترى كلاماً قد وصف بصحة نظم أو فساده أو وصف بمزية وفَضْل فيه إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه ووجدته يدخل في أصل من أصوله ويتّصل ببَابٍ من أبوابه»[27].

وإذن فالمقصود بـ «نظم المعاني» ليس نظام العقل بل «احكام النحو» وبالتالي فـ «العقل» الذي جعله الجرجاني حاكماً وحَكَماً في العبارة السابقة التي قال فيها «ليس الغرض بنظم الكلم ان توالت ألفاظها على النطق بل ان تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي يقتضيه العقل» ليس هو العقل كما يفهمه الفلاسفة أصحاب المنطق بل إنه «العقل» كما يفهمه البيانيون أصحاب النحو. **العقل عنده هو منطق اللغة، هو «معاني النحو» التي يقصد بها ليس مجرد رفع الفاعل ونصب المفعول به بل ما يوجب الفاعلية أو المفعولية على وجه مخصوص.** يقول موضحاً هذه المسألة: «إن المزية المطلوبة في هذا الباب» ـ باب توخي معاني النحو ـ ليست الإعراب، «وذلك أن العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلهم وليس هو مما يستنبط بالفكر ويستعان عليه بالروية، فليس أحدهم بان اعراب الفاعل الرفع أو المفعول النصب والمضاف إليه الجر بأعلم من غيره، ولا ذلك مما يحتاجون فيه إلى حدة ذهن وقوة خاطر. إنما الذي تقع الحاجة فيه إلى العلم بما يوجب الفاعلية للشيء إذا كان إيجابها طريق المجاز كقوله تعالى: ﴿فما ربحت تجارتهم﴾[28]. وكقول الفرزدق: «سقتها خروق في المسامع»[29] «وأشباه ذلك مما يجعل الشيء فيه فاعلاً على تأويل يدقّ ومن طريق تلطف، وليس يكون هذا علماً

---

(٢٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٧.

(٢٨) نص الآية: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم﴾، انظر: القرآن، سورة البقرة، الآية ١٦.

(٢٩) نص البيت:

سقاها خروق في المسامع لم تكن … علاطاً ولا مخبوطة في الملاغم

بالإعراب ولكن بالوصف الموجب للإعراب»[30]. ذلك أن قوله تعالى: ﴿فما ربحت تجارتهم﴾ لا ترجع المزيّة فيه إلى كون كلمة «تجارة» جاءت فاعلاً للفعل «ربح» على مستوى الإعراب بل المزية والفضيلة والبيان والإعجاز كل ذلك كامل فيما أوجب الفاعلية، أي في إسناد الربح للتجارة، في حين أن التعبير عن ذات الفكرة بالكلام العادي يكون هكذا: «ما ربحوا في تجارتهم»، إذ الذي يربح هو الإنسان وليس التجارة. ولكن لما كان هذا القول ـ العاديّ ـ يمكن أن يكون موضوع شك أو جدال إذ يمكن أن يقول قائل إن المشركين الذين اشتروا الضلالة بالهدى قد ربحوا فعلاً، جاء القرآن بنظم جديد للمعنى، وعلى وجه مخصوص، فيه إقناع وحجة، فقال: ﴿فما ربحت تجارتهم﴾ وهي عبارة بليغة «دامغة» تفرض على السامع الانصراف من الشك في المعنى إلى المساهمة في انتاجه، وذلك بالتساؤل عن كيف يمكن أن يفهم القول: «ما ربحت تجارتهم»، أي كيف يمكن تأويله تأويلاً بيانياً: يظهر معناه.

ويشرح الجرجاني هذه العملية البيانية البلاغية التي تجعل السامع يساهم في انتاج المعنى المقصود، بدل اعطائه إياه مرة واحدة وترك الحرية له للتشكك والجدال، فيقول: «الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن زيد مثلاً بالخروج، على الحقيقة، فقلت: خرج زيد، وبالانطلاق عن عمرو فقلت: عمرو منطلق، وعلى هذا القياس. وضرب آخر انت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على **الكناية والاستعارة والتمثيل. . . أو لا ترى انك إذا قلت: هو كثير رماد القدر، أو قلت: طويل النجاد، أو قلت في المرأة: نؤوم الضحى، فإنك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً هو غرضك،** كمعرفتك من «كثير رماد القدر»: أنه مضياف، ومن «طويل النجاد»: أنه طويل القامة، ومن «نؤوم الضحى»: أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها (= كناية). وكذا إذا قال: «رأيت أسداً» وذلك الحال على أنه لم يُرد السبع، علمت أنه أراد التشبيه، إلا أنه بالغ فجعل الذي رآه بحيث لا يتميز عن الأسد في شجاعته (= الاستعارة). وكذلك تعلم من قوله (قول يزيد بن الوليد لمروان بن محمد حين بلغه انه يتردد في بيعته): «بلغني أنك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى، أنه أراد التردد في البيعة واختلاف العزم في الفعل وتركه (= التمثيل). وإذ قد عرفت هذه الجملة، فها هنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: المعنى ومعنى المعنى. نعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر كالذي فسرت لك»[31].

التشبيه والمجاز والاستعارة والكناية والتمثيل مصطلحات بلاغية معروفة. وتحليل مضامينها وبيان وجوه البلاغة فيها موضوع تناوله البلاغيون قبل الجرجاني. نعم إن تحليلات الجرجاني لهذه المضامين والوجوه أكثر بياناً وأشد حيوية، وقد فعل ذلك بمهارة وذوق أدبي فائقين، سواء في كتابه **أسرار البلاغة** أو في كتابه **دلائل الإعجاز**. . . ومع ذلك فإن الجديد الذي نلمسه بوضوح عند عبد القاهر، وهذا ما يهم الباحث الابيستيمولوجي

= ذكره الجرجاني، في: المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٣١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩ ـ ٣٠.

بالدرجة الأولى، هو أنه أبرز من خلال تحليله لمعنى «النظم» الطابع الاستدلالي للأساليب البيانية العربية من تشبيه ومجاز واستعارة وكناية وتمثيل. وهذا الطابع الاستدلالي الذي يجعل الذهن ينتقل، من خلال الأساليب البلاغية تلك، من المعنى إلى معنى المعنى هو ما عناه مؤلفنا حينما فَسَّر النظم على انه تناسق دلالات الألفاظ وتلاقي معانيها «على الوجه الذي يقتضيه العقل».

ويشرح الجرجاني ما يقصده من قوله هذا («على الوجه الذي يقتضيه العقل») شرحاً واضحاً جلياً بتحليل أمثلة عديدة متنوعة من الاستعارة والكناية والتمثيل:

يقول بصدد الكناية مثلاً: «وإذا نظرت إليها وجدت حقيقتها ومحصول أمرها أنها إثبات لمعنى، أنت تعرف ذلك المعنى، من طريق المعقول دون طريق اللفظ. ألا ترى أنك لما نظرت إلى قولهم: «هو كثير رماد القدر»، وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة، لم تعرف ذلك من اللفظ، ولكن عرفته بأن رجعت إلى نفسك فقلت: إنه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد، فليس إلا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد على انه تنصب له القدور الكثيرة ويطبخ فيها للقرى وللضيافة، وذلك لأنه إذا كثر الطبخ في القدور كثر إحراق الحطب تحتها، وإذا كثر إحراق الحطب كثر الرماد لا محالة»[٣٢].

ويقول بصدد الاستعارة: «إنّا نعلم أنك لا تقول: «رأيت أسداً»، إلا وغرضك أن تثبت للرجل أنه مساوٍ للأسد في شجاعته وجرأته وشدة بطشه وإقدامه وفي أنّ الذعر لا يخامره والخوف لا يعرض له. ثم نعلم أنّ السامع إذا عقل هذا المعنى لم يعقله من لفظ «أسد»، ولكنه يعقله من معناه: وهو أنه يعلم أنه لا معنى لجعله أسداً، مع العلم بأنه رجل، إلا أنك أردت أنه بلغ من شدة مشابهته للأسد ومساواته إياه مبلغاً يتوهم معه أنه أسد بالحقيقة»[٣٣]، «ففي هذه الجملة بيان لمن عقل أن ليست الاستعارة نقل اسم عن شيء إلى شيء، ولكنها ادّعاء معنى الاسم لشيء، إذ لو كانت نقل اسم وكان قولنا «رأيت أسداً» بمعنى رأيت شبيهاً بالأسد، ولم يكن ادّعاء أنه أسد بالحقيقة، لكان محالاً أن يقال: ليس هو بإنسان ولكنه أسد أو هو أسد في صورة إنسان، كما أنه محال أن يقال: ليس هو بإنسان ولكنه شبيه بأسد، أو يقال هو شبيه بأسد في صورة إنسان»[٣٤].

ويقول في التمثيل: «وإذ قد عرفت أن طريق العلم بالمعنى، في الاستعارة والكناية معاً، المعقول، فاعلم أن حكم التمثيل في ذلك حكمهما، بل الأمر في التمثيل أظهر. ذلك أنه ليس من عاقل يشك إذا نظر في كتاب يزيد بن الوليد إلى مروان بن محمد حين بلغه أنه يتلكأ في بيعته: «أما بعد، فإني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى، فإذا أتاك كتابي هذا فاعتمد على أيّتهما شئت، والسلام»، يعلم أن المعنى أنه يقول له: بلغني أنك في أمر البيعة بين رأيين مختلفين، تارة ترى أن تبايع وأخرى أن تمتنع من البيعة. فإذا أتاك كتابي هذا فاعلم على أي الرأيين شئت، وانه لم يعرف ذلك من لفظ «التقديم» و«التأخير»، أو من لفظ «الرِّجْل»، ولكن بأن علم أنه لا معنى لتقديم الرِّجل وتأخيرها في رَجُل يدعى إلى البيعة وأن المعنى على أنه أراد أن يقول له: إن مثلك في ترددك بين أن تبايع وبين ان تمتنع،، مثل رجل قائم ليذهب في أمر فجعلت نفسه تريه تارة أن الصواب في أن يذهب وأخرى أنه في أن لا يذهب، فجعل يقدم رجلاً ويؤخر أخرى. وهكذا كل كلام كان ضرب مثل، لا يخفى على من له أدنى تمييز أن الأغراض التي تكون للناس في ذلك لا تعرف من الألفاظ ولكن تكون المعاني الحاصلة من مجموع الكلام أدلة على الأغراض والمقاصد». . .

---

(٣٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٩.

ويلخص الجرجاني الطابع الاستدلالي في الأساليب البيانية العربية الذي شرحه من خلال الأمثلة السابقة فيقول: «فقد زال الشك وارتفع في ان طريق العلم بما يراد إثباته والخبر به في هذه الأجناس الثلاثة، التي هي الكناية والاستعارة والتمثيل، المعقول دون اللفظ من حيث يكون القصد بالإثبات فيها إلى معنى ليس هو معنى اللفظ ولكنه معنى يستدل بمعنى اللفظ عليه ويستنبط منه»[35]. وبعبارة أخرى ان «أسرار البلاغة» و «دلائل الإعجاز» في الكلام العربي المبين كامنة في كون الأساليب البلاغية العربية تجعل المخاطب، أو المتلقي، يساهم في إنتاج المعنى المقصود بواسطة عملية استدلالية ينتقل فيها من خلال اللفظ ومعناه المتعارف عليه، إلى المعنى الذي يقصده المتكلم. إن اللفظ هنا لا يعطي المعنى بل هو دليل إليه. وهذا لا يقلل من شأنه كما قد يُتوهم بل بالعكس فالألفاظ هنا ليست أداة اتصال فحسب، ليس مطية أو وعاء للأفكار وحسب، بل إنها امارة عليها ودليل إليها. إنها بمثابة «الحد الأوسط» الذي بدونه لا يمكن الانتقال من المقدمات إلى النتائج، فهي إذن عنصر أساسي وضروري في العملية البيانية، فالبيان لا يكون بالفكر وحده، أعني لا يكون بالتعبير المباشر عن الفكرة، بل يكون بتوسط اللفظ، لا كحروف منظمة ولا كمعان لغوية بل كنظام خطاب، إذ يدلّ على نظام العقل، يطابقه ويحتويه.

ذلك هو مضمون نظرية «النظم» الجرجانية، مضمونها الكامن فيها كمشروع يتجاوز إشكالية اللفظ والمعنى في مستواها العمودي إلى مستوى أرقى من ذات الإشكالية، مستوى العلاقة بين نظام الخطاب ونظام العقل.

- ٤ -

إذا كانت مساهمة الجرجاني في تحليل الظاهرة البيانية تتمثل بصورة خاصة، كما رأينا، في محاولته تجاوز إشكالية اللفظ والمعنى، من منظور يتخذ من النحو (= منطق اللغة) إطاراً مرجعياً له، ويجعل «سر البلاغة» راجعاً إلى «توخي معاني النحو» أي إلى نظام الخطاب، مبنى ومعنى، وإذا كان الجديد الذي يجده عنده الباحث الايبيستيمولوجي يكمن أساساً في إبرازه الطابع الاستدلالي للأساليب البيانية العربية، كما بيّنا، فإن مشروع السكّاكي (توفي سنة ٦٢٦ هـ) كان أوسع وأعمق. لقد كان، بمعنى ما من المعاني، تجاوزاً ليس فقط لإشكالية اللفظ والمعنى، بل أيضاً لنظرية «النظم» الجرجانية ذاتها.

إننا نعلم أن مثل هذا الحكم سيستفز كثيراً من المختصين في تاريخ البلاغة العربية من الباحثين المعاصرين الذين يكادون يُجمعون على أنّ السكاكي قتل، بتقعيداته وتعقيداته، الحياة في البلاغة العربية. . ودون الدخول في نقاش ليس من مهمتنا ولا من اهتمامنا الخوض فيه، نكتفي بالقول هنا ان نظرة المؤرخ للفكر العربي ككل لا بد أن تختلف عن نظرة المؤرخ لجانب من جوانبه. نحن ننظر إلى العلوم البيانية ككلّ في ترابطها وتداخلها وتأثير بعضها في بعض وبالتالي فإن ما يهمنا ليس «نبضة» الحياة كواقعة منفردة، في هذا العلم أو ذاك، بل ما

(٣٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٣.

يهمنا بالدرجة الأولى هو «شرايين» الحياة كمنظومة تقوم على الترابط والتكامل بين أجزائها وأطرافها، وتؤدي وظيفة عامة واحدة، منها تستقي الأجزاء معناها ووظيفتها. ونحن نعتقد أن هذه النظرة الكلية لها ما يبررها سواء تعلق الأمر بعلم البلاغة أو بعلم النحو أو بعلم الفقه وأصوله أو بعلم الكلام، فهذه العلوم مترابطة متداخلة بصورة تجعل منها مظاهر أو فروعاً لعلم واحد، هو «البيان»، أو على الأقل هي ذات موضوع واحد هو «البيان» وبالتالي فتاريخها تاريخ مشترك ونبضة الحياة فيها نبضة واحدة مشتركة. وهذا ما أدركه السكاكي بوعي وعمق فحاول التعبير عنه بكتابه: مفتاح العلوم الذي هو بالنسبة للدراسات البيانية بمثابة «أورجانون».

والحق أن هناك ما يبرر هذه المماثلة بين مفتاح السكاكي و أورجانون أرسطو، ليس لأن السكاكي كان «متأثراً» بالمنطق الأرسطي كما يدّعي البعض ولا لأنه ربط و «خلط» بين مباحث البلاغة ومباحث المنطق حينما توّج دراسته للبيان بـ تكملة في الحد والاستدلال.. كلا. إن السكاكي لم يصدر عن منظور أرسطي أبداً ولا كان يفكر بتوجيه من المنطق الذي ضبطه أرسطو، منطق «البرهان»، أعني الذي يؤسس النظام المعرفي البرهاني. لا، إن علاقة السكاكي بأرسطو لم تكن علاقة متأثر بمؤثر بل كانت علاقة مماثلة، بمعنى أن كل ما كان «يربط» السكاكي بأرسطو هو أنه عمل على ضبط وتقنين العلوم البيانية العربية مثلما عمل أرسطو من قبله على ضبط وتقنين العلوم الفلسفية اليونانية وبعبارة أخرى، **انه إذا كانت العلوم الفلسفية اليونانية قد بلغت منتهاها حينما دفع بها تطورها الذاتي إلى الكشف عن منطقها الداخلي مع أرسطو وعلى لسانه، فإن العلوم البيانية العربية قد كشفت هي الأخرى عن منطقها الداخلي مع السكاكي وعلى لسانه حينما دفع بها تطورها الذاتي إلى ذلك دفعاً، لكونها بلغت منتهى ما يمكن أن تبلغه على نفس الأسس التي قامت عليها أول الأمر**. وإذن فليس السكاكي هو الذي «خنق» الحياة في البلاغة العربية بتقعيداته وتقنيناته، كما يزعم البعض، بل ان الأسس التي قامت عليها العلوم البيانية كلها، والبلاغة العربية مجرد فرع منها، هي التي كان مخزونها قد نفد تماماً فلم يعد في إمكانها أن تمد الباحث بشيء آخر غير نفسها، أعني غير منطقها الداخلي.. إن هذا يعني أن التجديد في البلاغة العربية، كما في الفروع الأخرى من العلوم البيانية، كان يتطلب إعادة تأسيس البيان ككل. وتلك عملية كانت قد بدأت في الأندلس قبل السكاكي، كما شرحنا ذلك في الجزء الأول من هذا الكتاب، وسنرى في فصل لاحق أهم الجوانب الايبيستيمولوجية لعملية إعادة التأسيس تلك.

بعد هذا التوضيح. الذي ربما كان ضرورياً لوضع الأمور في نصابها وأيضاً لإبراز منزلة كتاب «مفتاح العلوم» للسكاكي بالنسبة لتاريخ العلوم البيانية العربية، نعود الآن إلى فحص هذا «المفتاح»، ولنبدأ بوصف بنيته ككتاب عسى أن نخلص منها مباشرة إلى وصف بنية العلوم البيانية وتحليل منطقها الداخلي.

لنلاحظ أولاً أن الأمر يتعلق بـ «مفتاح» وليس بـ «مفاتيح». لقد ألف الخوارزمي

الكاتب، كما هو معروف، كتاباً بعنوان «مفاتيح العلوم» جعله كما يقول: «متضمناً ما بين كل طبقة من العلماء من المواضعات والاصطلاحات»، وقسمه إلى مقالتين: «إحداهما لعلوم الشريعة وما يقترن بها من العلوم العربية، والثانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم»[٣٦]. فكتاب الخوارزمي يتضمن «مفاتيح» كل علم، أي مصطلحاته الخاصة. أما «مفتاح» السكاكي فموضوعه شيء آخر: فهو من جهة لا يتناول العلوم كلها، الدينية واللغوية والفلسفية ولا حتى العلوم البيانية باجمعها، بل هو يقتصر على نوع واحد من هذه الأخيرة هو ما يسميه بـ «نوع الأدب»، وهو من جهة أخرى لا يقف عند «بعض الأوضاع وشيء من الاصطلاحات» بل يريد أن يكشف عما يجعل من «علوم الأدب» علوماً مترابطة متداخلة و «أنواعاً متآخذة»[٣٧]، متوخياً من ذلك أن يضمن لمن قرأ كتابه قراءة اتقان «ان ينفتح عليه جميع المطالب العلمية» ولذلك سماه: «مفتاح العلوم».

أما «أنواع الأدب»، أو العلوم، التي يدرسها السكاكي فهي، حسب تعبيره: علم الصرف وتمامه، وعلم النحو وتمامه، وتمام تمامه. أما تمام علم الصرف فهو علم الاشتقاق، وأما تمام علم النحو فهو علم المعاني والبيان، وأما تمام علم المعاني والبيان فهو علم الحد والاستدلال. ومن هنا انقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام: الأول في علم الصرف والاشتقاق والثاني في علم النحو والثالث في علمي المعاني والبيان وضمنه تكملة في الحد والاستدلال.

ويشرح السكاكي المبدأ الذي اعتمده في هذا التقسيم فيقول: «والذي اقتضى عندي هذا (= التقسيم) هو ان الغرض الأقدم من علم الأدب لما كان هو الاحتراز عن الخطأ في كلام العرب»ولما كانت «مثارات الخطا، إذا تصفحتها، ثلاثة: المفرد والتأليف وكون المركب مطابقاً لما يجب أن يتكلم له» كانت هذه الأنواع من الأدب هي: «المرجوع إليها في كفاية ذلك» أي لمعرفة الخطا واجتنابه: «فعلما الصرف والنحو يرجع إليهما في المفرد والتأليف، ويرجع إلى علمي المعاني والبيان في الأخير». وبعبارة أخرى: المعرفة بعلم الصرف تجنب من الخطا في بنية الكلمة الواحدة، والمعرفة بعلم النحو تجنب من الخطا في تعليق الكلمات بعضها ببعض، والمعرفة بعلمي المعاني والبيان وما يكملها من المعرفة بالحد والاستدلال (= المنطق) تجنب من الخطا في مطابقة الكلام للمراد[٣٨].

وإذن فالعلوم التي يتناولها «مفتاح» السكاكي هي علوم الخطاب، أما ما يتوخاه منه فهو ضبط قوانين هذا الخطاب. ولما كان هذا الأخير مبنى ومعنى فإن علومه ستنقسم إلى علوم المبنى وعلوم المعنى. الأولى تتوخى ضبط نظام الخطاب والثانية تروم ضبط معناه. ولما كان نظام معنى الخطاب هو ذاته نظام العقل، أو على الأقل يؤسسه نظام العقل، أمكن القول ان الإشكالية البيانية التي كانت من قبل تطرح من خلال الزوج اللفظ / المعنى قد تحولت مع

---

(٣٦) أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب الخوارزمي، مفاتيح العلوم، مقدمة الكتاب: ص و. ومعلوم أن الخوارزمي هذا غير الخوارزمي صاحب الجبر والمقابلة.

(٣٧) أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.]). ص ٢. (نسخة مصورة)، وبهامشه السيوطي، اتمام الدراية.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣.

السكاكي إلى إشكالية تطرح من خلال الزوج نظام الخطاب / نظام العقل، وبالتالي فالبلاغة التي كانت تقوم من قبل على نشدان التوافق بين اللفظ والمعنى ستصبح مع السكاكي كامنة في تحقيق التوافق بين نظام الخطاب ونظام العقل.

كيف خطا السكاكي بالإشكالية البيانية هذه الخطوة، وما هي النتائج التي ترتبت عن ذلك؟

ينطلق السكاكي في دراسته لنظام الخطاب من علم الصرف باعتباره يتناول «المفرد» من الكلام، أي وحدات الخطاب الأولية. فالكلمة حسب تعبيره «هي اللفظة الموضوعة للمعنى مفردة، والمراد بالإفراد، أنها بمجموعها وضعت لذلك المعنى دفعة واحدة»، وموضوع علم الصرف هو: «تتبع اعتبارات الواضع في وضعه» للغة. والمقصود بـ «وضع» اللغة عند السكاكي ليس خلقها أو اختراعها أو المواضعة عليها بل المقصود جمعها وضبطها. يقول: «لا يخفى عليك أن وضع اللغة ليس إلا تحصيل أشياء منتشرة تحت الضبط». وعملية الوضع أو التحصيل هذه هي من عمل اللغويين أمثال الخليل. والاعتبارات التي اتبعها واضع اللغة، بهذا المعنى، هي: «انه جنّس المعاني ثم قصد لجنس جنس منها معيناً بإزاء كل من ذلك طائفة طائفة من الحروف، ثم قصد لتنويع الأجناس شيئاً فشيئاً متصرفاً في تلك الطوائف بالتقديم والتأخير والزيادة فيها أو النقصان منها، مما هو كاللازم للتنويع وتكثير الأمثلة ومن التبديل لبعض تلك الحروف لغيره لعارض، وهكذا عند تركيب تلك الحروف من قصد هيئة ابتداء ثم من تغيرها شيئاً فشيئاً»[39]. وبعبارة أخرى، ان واضع اللغة قد لجأ في ضبطها إلى تصنيف المعاني إلى أصناف كبرى (أجناس) مثل المعنى الذي يفيد «الصبر» والمعنى الذي يفيد «الجوع»... إلخ، ثم عيّن لكل صنف من هذه الأصناف مجموعة من الحروف (ص.ب.ر) (ج.و.ع)... ثم أخذ في تكثير المعاني وتنويعها بتغيير مواقع حروف كل مجموعة، ثم بالزيادة في عددها أو النقصان منها، مشكّلاً هيئات (صيغاً وأوزاناً) متنوعة يتنوع المعنى بتنوعها. ومن هنا كانت الاعتبارات التي يجب أن تراعى في علم الصرف قسمين: اعتبارات راجعة إلى الحروف، واعتبارات راجعة إلى الهيئات أو الصيغ. والمبدأ الذي يجب السير عليه في كل ذلك هو «انتزاع الكل عن جزئيات» وذلك بالرجوع القهقرى من الصيغ المستخرجة بالتنويع المذكور إلى أصلها قبل التنويع وهذا هو الاشتقاق، ويُسمّى «الاشتقاق الصغير» إذا حافظت على ترتيب الحروف الأصلية كما في «تباين» من «بين»، ويسمى الاشتقاق الكبير إذا أخذت في تغيير ترتيب تلك الحروف (ن.ي.ب.)، (ب.ن.ي.) إلخ، مما سيعطيك ست صيغ إذا كان الأصل ثلاثة أحرف وأربعاً وعشرين صيغة إذا الأصل أربعة أحرف، ومائة وخمسة وعشرين إذا كان الأصل خمسة[40]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فكما يتم تكثير المعاني وتنويعها بالاشتقاق يتم كذلك بالزيادة والإبدال... ومن هنا كانت الموضوعات

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٦. يتعلق الأمر أساساً بطريقة الخليل التي سبق أن شرحناها في: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ج ١، الفصل ٤.

الرئيسية التي يدرسها علم الصرف في إطار «الاعتبارات الراجعة إلى الحروف» هي الاشتقاق والمزيد والمجرد والإبدال والإعلال.

أما الموضوعات التي يدرسها نفس العلم في إطار «الاعتبارات الراجعة إلى الهيئات» فهي هيئات المجرد أو صيغه وأوزانه، أي الكلمات التي حروفها كلها أصلية، وهيئات المزيد أي الكلمات التي زيد فيها حرف أو حرفان أو ثلاثة على حروفها الأصلية، وذلك في الأسماء والأفعال و «الاسماء المتصلة بالأفعال» وهي المشتقات من الفعل: المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وأفعل التفضيل واسم الزمان واسم المكان واسم الآلة.. وبالإضافة إلى الموضوعات التي تتعلق بهذين الصنفين من الاعتبارات يدرس علم الصرف موضوعات أخرى تتعلق بـ «الاحتراز من الخطأ في التصرفات التي لها مدخل في القياس» وتجري على الكلمات المفردة مثل الإمالة والتفخيم وتخفيف الهمزة والترخيم والتكسير والتحقير والتثنية والجمع السالم بنوعيه المذكر والمؤنث، والنسبة، أو على الكلمات التي هي في حكم المفردة كالنسبة وإضافة الشيء إلى النفس واشتقاق ما يشتق من الأفعال وتصريف الأفعال مع الضمائر ونوني التوكيد وإجراء الوقف[41].

تلك هي الموضوعات التي تكون مثارات الخطأ في اللفظ المفرد الموضوع لمعنى مفرد والتي يدرسها علم الصرف. أما علم النحو الذي «هو أن تنحو معرفة كيفية التركيب فيما بين الكلم لتأدية أصل المعنى مطلقاً، بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب وقوانين مبنية عليهاليحترز بهاعن الخطأ في التركيب»[42]، فهو يدرس لا اللفظ المفرد بل التأليف، وبعبارة أدق كيفية التأليف. ويقصد السكاكي بالتأليف: «تقديم بعض الكلم على بعض ورعاية ما يكون من الهيئات إذ ذاك». ويقصد بـ «الكلم»، الكلمات المفردة أو التي في حكم المفردة كما سبق التنبيه إلى ذلك. ولما كانت «تلك الهيئات التي يلزم رعايتها، على تفاوتها بحسب المواضع وجهة التقديم والتأخير منحصرة بشهادة الاستقراء في أنها في اختلاف كلم دون كلم اختلافاً لا على نهج واحد»، فإن ضبطها إنما يحصل بضبط ثلاثة جوانب: **القابل**وهو المسمى معرباً (وهو يستدعي المبني) **والفاعل** وهو المسمى عاملاً، ويكون لفظاً أو معنى واللفظ إمّا اسم أو فعل أو حرف، وبالتالي فالعوامل أربعة أنواع، **والأثر** وهو المسمى إعراباً، وهو يتفاوت بتفاوت القابل فيكون بالرفع أو النصب أو الجر، ظاهراً أو مقدّراً، ويكون بالواو والألف والياء، هذا ان كان في الأسماء، أما أن كان القابل فعلاً مضارعاً فله أحوال معروفة كذلك، في الرفع والنصب والجزم[43]. وبعد هذا المستوى، مستوى **الضبط** يأتي مستوى **التعليل** «كنحو التعرض لعلة وقوع الإعراب في الكلم وعلة كونه في الآخر... وعلة كونه بالحركات أصلاً... وعلّة كونه في الاسماء دون الأفعال أصلاً، وعلّة كون الصرف في الاسماء أصلاً وعلة كون البناء لغير الأسماء أصلاً»[44].

---

(٤١) السكاكي، المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٣. لاحظ الفرق بين تعريف ابن جنّي للنحو الذي يقول فيه: «النحو هو انتحاء سمت العرب في الكلام.» وبين تعريف السكاكي في: المصدر نفسه.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٤.

لقد قلّص السكاكي من موضوع النحو فقصره على دراسة كيفية تراكيب الكلمات: تقديم بعضها على بعض وتأثير بعضها في بعض على مستوى الإعراب فقط، والحق بذلك خاتمة، ولو أنها طويلة، في العلل. أما ما كان يسميه النحويون القدامى كالسيرافي والجرجاني بـ «معاني النحو»، أي تعليق معاني الكلمات بعضها ببعض وما يرتبط بذلك من وجوه علاقة اللفظ بالمعنى، وهي موضوعات كانت مندمجة في النحو منذ كتاب سيبويه.. أما «معاني النحو» هذه فقد فصلها السكاكي عن النحو وجعل منها علماً خاصا سماه «علم المعاني» وربطه بـ «علم البيان» وجعل منهما ومن «المحسنات اللفظية والمعنوية» (= علم البديع) الفروع الثلاثة لعلم البلاغة.

ومع ذلك فالفصل الذي قام به السكّاكي بين «النحو» و«معاني النحو» لم يكن نهائياً، وإنما كان عملاً منهجياً، فهو يعتبر علم المعاني وعلم البيان يشكلان «تمام» علم النحو مثلما اعتبر الاشتقاق من «تمام» علم الصرف. وإذن فالعلاقة بين علم النحو من جهة وعلمي المعاني والبيان من جهة أخرى تبقى وشيجة عضوية. والحق ان ما قصده السكاكي لم يكن فصل علمي المعاني والبيان عن النحو وإنما جمع شتات الموضوعات البيانية البلاغية في علم واحد مستقل. فقد لاحظ أن الأبحاث البيانية البلاغية موزعة بين النحو وأصول الفقه وعلم الكلام وما كان يسمى بـ «البديع» منذ ابن المعتز خاصة بالإضافة إلى موضوعات أخرى كانت تدخل في علم المنطق، فأراد جمعها وتنظيمها واعطاءها نوعا من الاستقلال الذاتي، ولكن داخل مجموعة واحدة مترابطة ترابطاً عضويا هي ما عبر عنه بـ «علوم الأدب»، وهي الصرف والنحو والمعاني والبيان والحد والاستدلال وهي العلوم التي تشكل «المفتاح» لكل المطالب العلمية، باللغة العربية، سواء تعلق الأمر بالفقه أو الحديث أو التفسير أو الكلام... وإذن فما أراد السكاكي فعله في الحقيقة هو فصل الأبحاث البيانية عن أصول الفقه وعلم الكلام والمنطق ليجعل منها هي و «معاني النحو» أحد جزئي «المفتاح» الذي يشكل المنطق البياني، الجزء الذي يتمم الصرف والنحو، أي اللغة ومنطقها.

هذا المشروع واضح من سياق كتاب السكاكي وبنيته الداخلية، ولكنه واضح كذلك من كلام السكاكي نفسه. فهو في سياق حديثه عن مكامن الإعجاز في القرآن، بعد انتهائه من تحليل مسائل علم المعاني وعلم البيان يشيد بفضل هذين العلمين وضرورتهما، خاصة في «باب التفسير»، تفسير القرآن و «تأويل مشتبهاته... ودرك نكته وأسراراه... وكشف القناع عن وجه إعجازه».. ثم يشكو حال علم المعاني والبيان فيقول: «... ثم مع ما لهذا العلم من الشرف الظاهر والفضل الباهر، لا ترى علماً لقي من الضيم ما لقي، ولا مُني من سوم الخسف بما مني، أين الذي مهد له قواعد، ورتب له شواهد، وبين له حدوداً يرجع إليها، وعين له رسوماً يعرج عليها، ووضع له أصولاً وقوانين، وجمع له حججا وبراهين، وشمر لضبط متفرقاته ذيله، واستنهض في استخلاصها من الأيدي رَجْلَه وخيلَه. علم تراه أيادي سبا: فجزء حوته الدبور وجزء حوته الصبا. انظر باب التحديد، فإنه جزء منه، في أيدي من هو؟ انظر باب الاستدلال، فإنه جزء منه، في أيدي من هو؟ بل تصفح معظم أبواب أصول الفقه من أي علم هي؟ ومن يتولاها؟ وتأمل في مودعات من مباني الإيمان ما ترى من تمناها سوى من تمناها، وعُدَّ وعُدَّ. ولكن الله جلت حكمته إذ وفق لتحريك القلم فيه، عسى أن يعطى القوس باريها بحول منه

عز سلطانه وقوة، فما الحول والقوة إلا به»[44]. نحن إذن أمام نص صريح يؤكد فيه السكاكي انه جند نفسه بوعي من أجل جمع شتات الأبحاث البيانية البلاغية من مختلف العلوم قصد تنظيمها وضبطها ووضع أصول لها وقوانين، وبالتالي تصييرها علماً مضبوطاً يتمم علمي الصرف والنحو ليكون الجميع «مفتاحاً للعلوم» البيانية، أي منطقاً لها، تماماً مثلما أن «أرجانون» أرسطو هو منطق للعلوم الفلسفية.

والآن بعد أن اتضحت لنا طبيعة مشروع السكاكي وأهدافه ننتقل إلى الخطوة الثانية في هذه الفقرة ونتساءل: أين يكمن «المنطق» في مشروع السكاكي؟

إننا لا نحتاج هنا إلى تكرار القول مرة أخرى حول الطابع المنطقي للقوالب الصرفية والقواعد النحوية العربية[46]، وإنما سننصرف مباشرة إلى علمي المعاني والبيان مركّزين على الجوانب المنطقية فيهما كما أبرزها السكاكي نفسه.

يقول السكاكي: «اعلم أن علم المعاني هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره» ثم يضيف: «وأعني بتراكيب الكلام: التراكيب الصادرة عمن له فضل تمييز ومعرفة، وهي تراكيب البلغاء، لا الصادرة عمن سواهم.. وأعني بخاصية التركيب ما يسبق منه إلى الفهم عند سماع ذلك التركيب جارياً مجرى اللازم له، لكونه صادراً عن البليغ لا لنفس ذلك التركيب من حيث هو هو أو لازماً له لما هو هو حيناً. وأعني بالفهم: فهم ذوي الفطرة السليمة مثل ما يسبق إلى فهمك من تركيب: «إن زيداً منطلق» إذا سمعته عن العارف بصياغة الكلام من أن يكون مقصوداً به رفض الشك أو رد الانكار. أو من تركيب: «زيد منطلق»، من انه يلزم مجرد القصد إلى الاخبار. أو من نحو «منطلق» بترك المسند إليه من أنه يلزم أن يكون المطلوب به على وجه الاختصار مع إفادة لطيفة مما يلوح بها مقامها»[47]. وإذا نحن أردنا تبسيط هذا التعريف أمكن القول إن تراكيب الكلام العربي المبين تحمل مستويين من المعنى: المعنى العادي «العامي» الذي يفهم من عبارة «إنّ زيداً منطلق» نفس المعنى الذي تفيده عبارة «زيد منطلق» أي مجرد وقوع فعل الانطلاق من زيد. وهناك المعنى «البلاغي» الذي يفهم من نفس العبارة بمراعاة خاصية التركيب فيها، الخاصية التي تتمثل في وجود حرف التوكيد «إنّ» والذي يستعمله المتكلم عندما يكون السامع شاكاً في انطلاق زيد أو منكراً له. أما عندما يكون السامع فارغ الذهن لا يعلم من أمر زيد شيئاً فإن تركيب العبارة السابقة على الوجه التالي «زيد منطلق» يكفي في إخبار السامع بأمر زيد.

ليس هذا وحسب، بل إن هذا التركيب الأخير ذاته يحمل خاصية معينة تتمثل في كون الكلام فيه يبدأ بـ «زيد» (جملة اسمية) على العكس من قولنا «انطلق زيد» (جملة فعلية) التي يبدأ الكلام فيه بـ «انطلق». والفرق بين خاصية التركيب الأول (جملة اسمية) هو ان المتكلم

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٤٦) انظر: الفصل الأول من هذا الكتاب.

(٤٧) السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٧٠.

عندما يبدأ بـ «زيد» فكأنه يريد أن يلفت الانتباه إليه خاصة فـ «زيد» هنا هو مركـز الاهتمام. أما عندما يبدأ كلامه بـ «انطلق» (جملة فعلية) فكأنه يريد أن يلفت النـظر إلى فعل الانـطلاق خاصة، فهو هنا مركز الاهتمام.

موضوع علم المعاني إذن هو خواص تراكيب الكلام العربي المبين وهي خواص مهمتهـا جعل الكلام مطابقاً للحال: حال السامع، وذلك تطبيقـاً لمبدأ: «لكـل مقام مقـال»، فلمقام التوكيد مقال أي نوع خاص من التركيب، ولمقام مجرد الإخبار مقال... وهكـذا. ومقامـات الكلام كثيرة متفاوتة: فإلى جانب مقام الشكر ومقام الشكاية ومقام التهنئة ومقام المـدح ومقام الذم ومقام الترغيب ومقام الترهيب ومقام الجدّ ومقام الهزْل... إلخ، هناك مقام الكـلام الذي يأتي «ابتداء» أي قصد الإخبار فقط ومقام الكلام الذي يأتي جواباً على استخبار أو رداً لإنكار أو جواباً لسؤال، ثم هناك مقام الكلام مع الذكي وهو غير مقام الكلام مع غيره إذ قد يكفي «الايجاز» مع الأول في حين يحتاج الثاني إلى «الاطناب». وهناك من مقامات الكلام ما يقتضي الـوصل بـين الجمل والعبـارات بحرف العـطف وما أشبهـه، وهناك مـا يقتضي الفصل بينهـا بوسائل الفصل، وأخيراً وليس آخراً: «فلكـل كلمة مـع صاحبتهـا مقام ولكـل حد ينتهي إليـه الكلام مقام»[48].

هـذا عن موضـوع علم المعاني بصـورة إجماليـة. أما بنيتـه الداخليـة فيرتب السكـاكي عناصرها كما يلي: لما كان علم المعاني يدرس خواص تراكيب الكلام، كما قلنا، وكان الكـلام يرجع في نهاية التحليل إما إلى إخبار المتكلم السامع عن شيء وإمـا إلى طلب شيء منه، فهـو لا يعدو إذن صنفين: الخبر والطلب.

أما الخبر فهو في حقيقته: «الحكم بمفهوم لمفهوم» فهو «اسناد خبري» وبالتـالي فعناصره ثلاثة: الحكم، والمحكوم له أو المسند إليه، والمحكوم به أو المسند. ولكل من هذه العناصر اعتبار خاص: «أما الاعتبار الراجع إلى الحكم في التركيب من حيث هو حكم من غير التعرض لكونه لغـوياً أو عقلياً ـ فإن ذلك وظيفة بيانية ـ فككون التركيب تارة غير مكـرر ومجرداً من لام الابتـداء وأن المشبهة والقسم ولامه ونوني التوكيد كنحو «زيد عارف»، وأخرى مكرراً أو غير مجرد كنحو «عرفت عرفت» و«لزيد عارف» و«إنّ زيداً عارف» و«إنّ زيداً لعارف» و«والله لقد عرفت...». «وأما الاعتبار الراجع إلى المسند إليه في الـتركيب من حيث هو مسند إليه من غير التعرض لكونه حقيقة أو مجازاً، فككونه محذوفاً كقولـك «عارف» وأنت تـريد «زيـد عـارف»، أو ثابتـاً معرفـاً من أحد المعـارف...». و «أما الاعتبـار الراجـع إلى المسند من حيث هـو مسند أيضـاً فكـونه متروكاً أو غير متروك وكونه مفرداً وجملة، وفي إفراده من كونه فعلاً أو اسماً منكراً أو معرفاً مقيداً.. أو غـير مقيـد...». وهكـذا يتفـرع البحث في «الخبر» إلى دراسـة الاعتبـارات الـثلاثـة المـذكـورة بالإضافة إلى فرع رابع هو «اعتبارات» الفصل والوصل والإيجاز والاطناب[49].

وأما الطلب فهو مفهوم لا يحتاج إلى تعريف ـ في نظر السكاكي ـ وهو نوعان: «نوع لا

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٣ وما بعدها.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٢.

يستدعي في مطلوبه إمكان الحصول» وهو «التمني» وأداته «ليت». فعندما تقول: «ليت الشباب يعود» فأنت «تطلب عود الشباب مع جزمك أنه لا يعود». أما إذا كنت تطمع في وقوع المطلوب فالطلب حينئذ يكون بـ «لعل» و«عسى» وهو الترجي. أما النوع الثاني من الطلب فهو بالعكس من ذلك ما يستدعي في مطلوبه إمكان الحصول كالاستفهام والأمر والنهي والنداء، ولكل فروع وأحكام.

تلك بالإجمال هي أبواب علم المعاني والعناصر التي تتكون منها بنيته الداخلية، ومنها نتبين أمرين اثنين: أولهما أن كثيراً من تلك العناصر كانت مدمجة مع موضوعات علم النحو حيث كانت تدرس على مستوى التركيب والإعراب كما على مستوى المعاني و «خواص التركيب». ثانيهما أن فصل تلك العناصر عن علم النحو وتحليلها بالطريقة التي حللها بها السكاكي قد أبرز مضمونها المنطقي، وهو المضمون الذي كان النحاة يدركونه من قبل ولكن دون أن يعبروا عنه بوضوح وتفصيل. وغني عن البيان القول إن هذا المضمون المنطقي الذي كان ثاوياً في علم النحو هو الذي جعل النحاة يشعرون أن النحو منطق خاص، وأن المنطق الأرسطي «نحو» غريب عن اللغة العربية وحقلها المعرفي. إن مرافعة السيرافي في مناظرته الشهيرة مع متّى لا يمكن أن تفهم، حق الفهم، إلا على ضوء «علم المعاني» كما عرض السكاكي مسائله واماط اللثام عن المنطق الثاوي فيه.

على أن منطق اللغة العربية، منطق «البيان»، لا يتضمن منه «علم المعاني» إلا جوانب معينة، الجوانب التي تماثل وتوازن «كتاب العبارة»، في أرجانون أرسطو. أما الجوانب الأخرى التي توازن «التحليلات» أو القياس، وبكيفية عامة الاستدلال، فسنجدها معروضة، من طرف السكاكي في علم البيان.

يعرّف السكاكي علم البيان بقوله: «وأما علم البيان فهو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان، ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه»[٥٠].

يطرح هذا التعريف مسألتين: المسألة الأولى هي أن البيان علم يهتم بمطابقة الكلام للمراد منه، بينما يهتم علم المعاني بمطابقة الكلام لمقتضى الحال. وبعبارة أخرى انه إذا كان علم المعاني يهتم أساساً بالموقف الخارجي: «المقام»، وبالتالي يجعل حال السامع مركز اهتمامه، فإن علم البيان يهتم أساساً بالموقف الداخلي أو المراد، وبالتالي فهو يجعل قصد المتكلم مركز اهتمامه. وإذا نحن استعدنا التعبيرين اللذين استعملناهما في مدخل هذه الدراسة عند تصنيف الأبحاث والدراسات البيانية منذ نشأتها، أمكن القول إن علم المعاني يعنى أساساً بـ «شروط انتاج الخطاب» بينما يعنى علم البيان أساساً بـ «قوانين تفسير الخطاب»، ونحن نقول «أساساً» لأن مسائل العلمين تبقى مع ذلك متداخلة بعض الشيء، لأن ما هو شرط قد

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٧٠.

يعتبر قانوناً في حالة وما هو قانون قد يعتبر شرطاً في حالة أخرى.

أما المسألة الثانية فأكثر أهمية من هذه المقارنة، وتتعلق بتحديد المجال الخاص بعلم البيان تحديداً أكثر دقة. وهذا ما يفعله السكاكي عندما يقرر في أول كلامه عن علم البيان ان «إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه والنقصان» غير ممكن بـ «الدلالة الوضعية»، أي المعاني التي وضعت لها الألفاظ أصلًا. ويضرب لذلك مثلاً فيقول: «فإنك إذا أردت تشبيه الخد بالورد في الحمرة مثلاً وقلت خد يشبه الورد امتنع أن يكون كلام مُؤَدٍّ هذا المعنى بالدلالات الوضعية أكمل منه في الوضوح أو أنقص. فإنك إذا أقمت مقام كل كلمة منها ما يرادفها، فالسامع، إن كان عالماً بكونها موضوعة لتلك المفهومات كان فهمه منها كفهمه من تلك من غير تفاوت في الوضوح، وإلا لم يفهم شيئاً أصلًا». وإذن فإن إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة متفاوتة في الوضوح «إنما يكون في الدلالات العقلية، مثل ان يكون لشيء تعلق بآخر ولثان ولثالث. فإذا أريد التوصل بواحد منها إلى المتعلق به فمتى تفاوتت تلك الثلاثة في وضوح التعلق وخصائصه صح في طريق إفادته إلى الوضوح والخفاء»[51]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلما كانت الدلالات العقلية إنما تقوم على «الانتقال من معنى إلى معنى بسبب علاقة بينهما كلزوم أحدهما الآخر بوجه من الوجوه، ظهر لك أن علم البيان مرجعه اعتبار الملازمات بين المعاني». ولما كانت الملازمات بين المعاني تكون من جهتين: «جهة الانتقال من ملزوم إلى لازم وجهة الانتقال من لازم إلى ملزوم... علمت انصباب علم البيان إلى التعرض للمجاز والكناية: فإن المجاز ينتقل فيه من الملزوم إلى اللازم كما تقول رعينا غيثاً، والمراد لازمه وهو النبت» أما الكناية فـ «ينتقل فيها من اللازم إلى الملزوم كما تقول فلان طويل النجاد، والمراد طول القامة الذي هو ملزوم طول النجاد، فلا يصار إلى جعل النجاد طويلاً أو قصيراً إلا لكون القامة طويلة أو قصيرة»[52].

المجاز والكناية هما الموضوعان الرئيسيان لعلم البيان. والسكاكي يستعمل هنا مصطلح «المجاز» في معنى عام، ثم يفصله ملاحظاً أن أهم أنواع المجاز وهو الاستعارة «لا تتحقق بمجرد حصول الانتقال من الملزوم إلى اللازم بل لا بد فيها من تقدمة تشبيه شيء بذلك الملزوم في لازم له» وبالتالي فالموضوع الأول لعلم البيان سيكون التشبيه فهو الذي يؤسس موضوعات هذا العلم، و «هو الذي إذا مهرت فيه ملكت زمام التدرب في فنون السحر البياني»[53] وبما أن التشبيه «متى كان وجهه وصفاً غير حقيقي وكان منتزعاً من عدة أمور خص بالتمثيل»[54] فإن موضوعات أو أبواب علم البيان ثلاثة رئيسية: التشبيه (ومنه التمثيل)، والمجاز (ومنه الاستعارة) والكناية، ولكلٍّ أنواع وأقسام.

علم المعاني موضوعه خصائص تراكيب الكلام، وعلم البيان موضوعه «صياغة المعاني» وهو «شعبة منه»[55]. ولكن الفصاحة والبلاغة تتقوم أيضاً بأشياء أخرى لا تدخل ضمن هذين العلمين لكونها لا تخص تراكيب الكلام ولا صياغة المعاني وإنما «تكسو الكلام حلة التزيين وترقيه على

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٤٠.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٤١.
(٥٣) المصدر نفسه.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٤٨.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٧٠

درجات التحسين» فهي، إذن، محسنات للكلام ليس غير. ولما كان الكلام لفظاً ومعنى فهي قسمان: محسنات لفظية ومحسنات معنوية وتشكل موضوع علم آخر اطلق عليه «علم البديع». ثالث علوم البلاغة.

ولا ينتهي «مفتاح» السكاكي بانتهاء الحديث عن علوم البلاغة الثلاثة المذكورة بل إنه يواصل تحليل نظام الخطاب وعلاقته بنظام العقل مرتفعاً بالتحليل درجة أخرى. يقول السكاكي: «وإذ قد تحققت أن علم المعاني والبيان هو معرفة خواص تراكيب الكلام ومعرفة صياغات المعاني للتوصل بها إلى توفية مقامات الكلام بحسب ما يفي به قوة ذكائك. وعندك علم ان مقام الاستدلال بالنسبة إلى سائر مقامات الكلام جزء واحد من جملتها وشعبة فردة من دوحتها علمت أن تتبع تراكيب الكلام الاستدلالي ومعرفة خواصها مما يلزم صاحب علم المعاني والبيان»(٥٦).

يعقد السكاكي، إذن، «تكملة» لعلمي المعاني والبيان يخصصها لتحليل «خواص تراكيب الكلام في الاستدلال»، والمقصود هنا الاستدلال بمختلف أنواعه، وبكيفية أخص القياس المنطقي الأرسطي. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا الخوض في الاستدلال المنطقي في كتاب صرح صاحبه في بدايته أنه سيتناول فيه علوم اللغة العربية من صرف ونحو وبلاغة؟ هل المنطق امتداد لعلم المعاني والبيان؟ وإذا كان الأمر كذلك فبأيّ معنى؟

الواقع أن إدراج مباحث المنطق الأساسية (الحد والقياس) كتكملة لعلمي المعاني والبيان قد أثار استغراب كثير من الباحثين المعاصرين المهتمين بالبلاغة والنقد الأدبي. وكثيراً ما فُهم مقصود السكاكي من ذلك على غير حقيقته. فعلاً ان السكاكي يصرح كما رأينا في النص السابق «ان تتبع تراكيب الكلام الاستدلالي ومعرفة خواصها مما يلزم صاحب علم المعاني والبيان». ولكن هذا لا يعني في ذهنه أنّ المعرفة بالقياس المنطقي شرط لإتقان البلاغة والبراعة فيها، بل إنما يريد أن يبين مسألة أساسية واحدة: **وهي أنّ آليات التفكير عند ممارسة القياس المنطقي هي نفسها آليات التفكير عند ممارسة أي أسلوب من أساليب البيان.**

ذلك ما يصرح به في مستهل «التكملة» التي عقدها كما قلنا لـ «تتبّع خواص تراكيب الكلام في الاستدلال»، حيث يقول: «إن من اتقن أصلاً واحداً من علم البيان كأصل التشبيه أو الكناية أو الاستعارة ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب أطلعه ذلك على كيفية نظم الدليل»(٥٧). ومعنى ذلك أن المعرفة الدقيقة بعلم البيان تغني عن المعرفة بالمنطق. والسكاكي عندما قرر هذا كان واعياً تماماً بما يثيره ذلك من استغراب في نفس القارىء، وبالتالي من شك في صحة هذه الدعوى، ولذلك نجده يطلب من القارىء أن يمهله حتى ينتهي من عرض مسائل الاستدلال المنطقي وتحليلها، وحينئذ سيرفع عنه «الحجاب» الذي يمنعه من تصديق تلك الدعوى(٥٨). وغنيّ عن البيان القول إنه ليس من شأننا هنا تتبع عرض السكاكي لمسائل الاستدلال المنطقي، وإنما

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٥٧) المصدر نفسه.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

يهمنا أساساً التعرف على كيفية تقريره للدعوى السابقة، ولذلك سنقتصر هنا على تسجيل ثلاث ملاحظات ذات أهمية كبيرة بالنسبة لموضوعنا:

الملاحظة الأولى تتعلق بحديثه عن «الحد». لقد بدأ به عرضه لأن «الكلام في الاستدلال يستدعي تقديم الكلام في الحد»كما يقول. والملفت للنظر هو انه ينحو منحى «بيانياً» في حديثه عن الحد، علماً بأن هذا المنحى يختلف عن المنحى المتبع في المنطق، وهذا ما كان واعياً به وأراد التنبيه إليه عندما قال: «الحد عندنا، دون جماعة من ذوي التحصيل (= المناطقة)، عبارة عن تعريف الشيء بأجزائه أو بلوازمه أو بما يتركب منها تعريفاً جامعاً مانعاً» ثم يضيف قائلاً: «وكثيراً ما نغير العبارة فنقول: الحد هو وصف الشيء وصفاً مساوياً»[59]، أي جامعاً مانعاً. كما يقرر: «ان المراد بالتعريف أحد أمرين: إما تفصيل أجزاء المحدود وإما الإشارة إليه بذكر معنى يلزمه من دعوى فيكون الحادّ في مقام التفصيل لجميع أجزاء المحدود مثل من يعمد إلى جواهر في خزانة الصور للمخاطب فينظمها قلادة بمرأى منه ولا يزيد، وفي مقام الإشارة باللازم ـ داخلاً كان ذلك اللازم أو خارجاً أو متركباً منها ـ مثل من يعمد إلى صورة هناك فيضع أصبعه عليها فحسب»[60]. وواضح أن السكاكي ينظر إلى الحد هنا كما ينظر إليه سائر البيانيين. أما الحد بالمعنى المنطقي، أي بوصفه المعروف للماهية المؤلف من الجنس والفصل فلا يتعرض له إطلاقاً، شأنه شأن جميع البيانيين الذين يرفضون، ربط الحد بـ «الماهية».

هذا عن الملاحظة الأولى، أما الملاحظة الثانية فتتعلق بـ «لغة» السكّاكي في عرض مسائل «الحد والاستدلال»: انه يتجنب المصطلحات المنطقية (بما في ذلك مصطلح القياس الذي يتحدث عنه غالباً باسم: الاستدلال) ويستعمل مكانها المصطلحات النحوية البيانية، فـ «القضية» يعبر عنها بـ «الجملة» و «الموضوع»، يعبر عنه بـ «المبتدأ» و«المحمول»، بـ «الخبر». . إلخ. أما الأمثلة فهي نحوية في الغالب. ومما يتميز به عرض السكاكي لمسائل الاستدلال ذكره لتفاصيل هامة حول الاختلاف بين «المتقدمين» و«المتأخرين» من المناطقة العرب قد لا نجدها في مراجع أخرى.

أما الملاحظة الثالثة والأخيرة فتتعلق بتركيزه على فكرة اللزوم في عرضه لمسائل الاستدلال المنطقي، فهو يتحدث عن هذا الأخير لا على أنه مقدمات ونتائج بل على انه لازم وملزوم. وهذا الإلحاح على فكرة اللزوم مقصود عنده لأنه سيتأدى منها إلى «البرهنة» على دعواه السابقة التي قال فيها: «إن من اتقن أصلاً واحداً من علم البيان كأصل التشبيه أو الكناية أو الاستعارة ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب به أطلعه ذلك على كيفية نظم الدليل».

بالفعل يعود السكاكي بعد الانتهاء من عرض مسائل الاستدلال المنطقي إلى طرح هذه الدعوى من جديد مبتدئاً بالتذكير بالاعتراض الذي توهمه من القارىء في أول «التكملة» فيقول: «وهذا أوان أن نثني عنان القلم إلى تحقيق ما عساك تنتظر منذ افتتحنا الكلام في هذه التكملة ان

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

تحققه، أو علّ صبرك قد عِيلَ له، وهو أن صاحب التشبيه أو الكناية أو الاستعارة كيف يسلك في شأن متوخاه مسلك صاحب الاستدلال، وأنّى يعشو أحدهما إلى نار الآخر، والجد وتحقيق المرام مَئِنّه هذا، والهزل وتلفيق الكلام مَظِنّة هذا، فنقول وبالله الحول والقوة: أليس قد تلي عليك أن صور الاستدلال (= **أشكال القياس الأرسطي**) أربع لا مزيد عليهن، وأن الأولى (= **القياس الحملي**) هي التي تستبد بالنفس، وان ما عداها تستمد منها بالارتداد إليها، فقل لي، إن كانت التلاوة قد أفادت شيئاً، هل هو غير المصير إلى ضروب أربعة: بل إلى اثنين محصولها، إذا أنت وفّيت النظر إلى المطلوب حقّه: إلزام شيء يستلزم شيئاً، فيتوصل بذلك إلى الإثبات أو يعاند فيتوصل بذلك إلى النفي. ما أظنك، ان صدق الظن، يحول في ضميرك حائل سواه» ثم يضيف قائلاً: «ثم إذا كان حاصل الاستدلال، عند رفع الحجب، هو ما أنت تشاهد بنور البصيرة، فوحقك إذا شبهت قائلاً: «خدّها وردة»، تصنع شيئاً سوى أن تلزم الخد ما تعرفه يستلزم الحمرة الصافية، فيتوصل بذلك إلى وصف الخد بها. أو هل إذا كنيت قائلاً: «فلان جم الرماد» تثبت شيئاً غير ان تثبت لفلان كثرة الرماد المستتبعة للقرى، وتوصلا بذلك إلى اتصاف فلان بالمضيافية عند سامعك، أو هل إذا استعرت قائلاً: «في الحمام أسد»، تريد أن تبرز من هو في الحمام في معرض من سداه ولحمته شدة البطش وجراءة المقدم مع كمال الهيئة، فاعلاً ذلك ليتسم بهاتيك السمات... وكم ترى المستدل يتفنن فيسلك تارة طريق التصريح فيتمم الدلالة، وأخرى طريق الكناية إذا مهر، مثل ما تقول للخصم إن صدق: ما قلت استلزم كذا واللازم منتف، ولا تزيد فتقول: وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فلزم منه كذب قولك. وهل فصل القياسات ووصلها يشم غير هذا»[٦١].

واضح أن ما قصد إليه السكاكي ليس اقحام المنطق اليوناني في البلاغة العربية، بل لقد أراد، **بالعكس من ذلك، ان يبين كيف أن الاساليب البيانية العربية والأساليب الاستدلالية المنطقية تلتقي، عند نهاية التحليل، عند آلية منطقية واحدة هي«اللزوم»**[٦٢]. ونحن لا نعتقد أن السكاكي كان يريد بإبراز هذه «المطابقة» بين الأساليب البيانية العربية والأساليب الاستدلالية المنطقية غير شيء واحد، وهو ما يفرضه عليه انتماؤه الكامل للحقل البياني العربي وصدوره عن نظامه المعرفي في تفكيره ورؤاه: أعني بذلك إبراز **استقلالية هذا الحقل** واستغناءه عن الأخذ من «الغير». إن السكاكي كما نعرف متكلم معتزلي. وقد ظل المعتزلة دائماً متمسكين بالنظام المعرفي البياني وأساليبه في «النظر والاستدلال» ولم يعمدوا في أي وقت، على **العكس** مما فعل الأشاعرة مع الغزالي، إلى تبني القياس المنطقي الأرسطي.

على ان ما يهمنا هنا ليس نوايا السكاكي ولا مراميه الأيديولوجية، الظاهرة منها والدفينة، بل ما يهمنا إبرازه في نهاية هذه الفقرة مسألتان هما من صميم موضوعنا:

المسألة الأولى هي أن السكاكي بمماثلته بين الاستدلال المنطقي وأساليب البيان العربي وارجاعهما معاً إلى آلية ذهنية واحدة هي «اللزوم»، يفتح الباب أمام الباحث الذي يهمه تحديد الآليات الذهنية المتحكمة في طرق التفكير «العربية» أعني تلك التي تصدر عن النظام المعرفي البياني كسلطة مرجعية وحيدة. وهذا موضوع سنتطرق إليه في فصل لاحق.

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢١٣ ـ ٢١٤. وواضح أنه يشير بقوله: «فصل القياسات ووصلها»، إلى القياس الشرطي المنفصل والقياس الشرطي المتصل.

(٦٢) ستكون لنا عودة إلى فكرة «اللزوم» هذه.

أما المسألة الثانية وتتعلق بمجال اهتمامنا في هذا الفصل والذي قبله، فهي أن السكاكي بانتباهه إلى الطبيعة الاستدلالية للأساليب البلاغية العربية، وبمعنى آخر بربطه بين «خواص تراكيب الكلام في الإفادة وصياغات المعاني» وبين «تراكيب الكلام الاستدلالي» ربطاً عضوياً ذهب بالإشكالية التي نحن بصددها، إشكالية اللفظ والمعنى في الفكر العربي، إلى أقصى مداها أي إلى النقطة التي لم يعد بعدها مجال لتغطيتها والتمويه عليها، النقطة التي تفرض أحد أمرين: اما تجاوزها بصورة نهائية بتدشين التفكير في إشكالية جديدة تقع خارج إطار الأولى، واما التقوقع داخلها وبالتالي الخضوع لمنطقها الذي يجعل اللفظ موازناً للمعنى، الشيء الذي يؤدي، عند استنفاد جميع امكانيات التغطية والتمويه لحقيقة الإشكالية، إلى النكوص بها إلى الوراء.. إلى مبدأ تاريخها، والأخذ بالتالي باللفظ كلفظ ومعنى في نفس الوقت، والنتيجة ظهور أنواع من تراكيب الكلام لا تحمل أي معنى، ولكنها تقرأ وتسمع على أن لها معنى.. وتلك هي السمة البارزة في أدبيات عصر الانحطاط في الثقافة العربية، العصر الذي بدأ مباشرة بعد السكاكي والذي اتجه فيه الاهتمام الى المحسنات اللفظية من سجع وغيره حتى اصبح جرس الكلام يقوم مقام المعنى، أعني تؤدي دوره في «الافادة»، وأصبحت «البراعة» في القدرة على حشد أكثر ما يمكن من فائض الألفاظ المتناغمة المتجانسة في نصوص تكتب وتقرأ لذاتها، وليس لشيء آخر وراءها. وتلك ظاهرة معروفة وما زالت آثارها وامتداداتها حية باقية إلى الآن.

لنقتصر إذن على هذه الملاحظة بخصوص هذه الفقرة ولننتقل إلى الخلاصات والنتائج العامة التي أصبحت تفرض نفسها الآن علينا بعد التفاصيل التي قدمنا، في هذا الفصل والذي قبله، حول الإشكالية موضوع بحثنا، إشكالية اللفظ والمعنى بوصفها إحدى المحددات الرئيسية في النظام المعرفي البياني.

* * *

لعل أول ما يجب إبرازه في هذه الخاتمة العامة، بعد الجولة التي قمنا بها في هذا الفصل والفصل الذي قبله داخل أروقة العلوم البيانية اللغوية والدينية متعقبين أشكال حضور ما دعوناه ها هنا بإشكالية اللفظ والمعنى، هو وحدة هذه الإشكالية في هذه العلوم. نعم لقد عالجت هذه العلوم مسائل مختلفة متباينة، فمسائل النحو ليست هي مسائل الفقه ومسائل الفقه ليست هي مسائل البلاغة وعلم الكلام إلخ... ومع ذلك فإن البحث في مسائل هذه العلوم، على اختلافها وتباينها، قد كشف عن وجود إشكالية واحدة تعمها جميعاً هي إشكالية اللفظ والمعنى. وهذا راجع إلى أن العلوم البيانية تجمعها كلها وحدة الموضوع أعني أنها تمارس فعاليتها على النص وحول النص. فالعلوم البيانية هي علوم الخطاب المبين، بعضها يهتم بوضع قوانين لتفسيره وبعضها الآخر يريد وضع شروط لإنتاجه. ومن هنا كان التفكير في أية مسألة من مسائل تلك العلوم يجر حتماً إلى الانخراط الصريح أو الضمني في الإشكالية التي نحن بصددها، إشكالية اللفظ والمعنى. فلننظر إذن كيف يتحدد فحوى هذه الإشكالية داخل هذه العلوم.

لقد سبق أن حددنا معنى «الاشكالية»، معناها المجرد، في دراسة سابقة، بالقول:

«الإشكالية منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل من الناحية النظرية إلا في إطار حل عام يشملها جميعاً»(٦٣). وإذا نحن انطلقنا الآن من هذا التعريف وتساءلنا ما هي «المشاكل المترابطة المتداخلة. . .» التي تطرحها إشكالية اللفظ والمعنى كما عرضناها في هذا الفصل والفصل السابق فإن بإمكاننا أن نجيب بسهولة: انها نفس المشاكل التي صادفناها عند تتبعنا لتجليات هذه الإشكالية في مختلف العلوم البيانية: إنها مشكلة «الإعراب» أي وضع العلامات المحددة للمعنى في علم النحو، ومشكلة الأوزان الصرفية ومضمونها المنطقي في علم الصرف، ومشكلة الدلالة في ارتباطها بظاهرة «الاتساع» في كلام العرب، في علم الفقه، ثم مشكلة «المحكم والمتشابه» وحدود «التأويل» ومسألة الإعجاز القرآني وما ارتبط بهذه المسائل من فروض نظرية كلامية حول أصل اللغات. . إلخ في علم الكلام، ومشكل «سر» البلاغة، هل هي في اللفظ أم في المعنى أم «في النظم» ثم علاقة نظام الخطاب بنظام العقل. . في علم البلاغة.

وكما لا شك أن يكون القارىء قد لاحظ معنا خلال العرض فإن هذه المشاكل، رغم أنها موزعة على اختصاصات وعلوم مختلفة مستقلة، مشاكل مترابطة متداخلة بصورة تجعل اتخاذ موقف إزاء أي منها، داخل علم معين، يجر حتماً إلى اتخاذ مواقف ضمنية أو صريحة من المشاكل الأخرى داخل هذا العلم أو ذاك، وبالتالي الانخراط في الإشكالية ككل. ومن هنا تلك الظاهرة التي برزت واضحة خلال العرض، وهي انخراط الفقهاء في إشكاليات المتكلمين وانخراط النحاة في إشكاليات هؤلاء وانخراط البلاغيين في إشكاليات زملائهم من الفقهاء والنحاة والمتكلمين.

مشكلة الزوج: اللفظ / المعنى حاضرة إذن في جميع العلوم البيانية حضوراً اشكالياً. بمعنى أن الانخراط فيها في مجال يجر الى الانخراط فيها في مجالات أخرى. فلننظر إذن فيما عسى أن يكون قد ترتب على هذا من نتائج على الصعيد الذي يهمنا، صعيد آلية العقل البياني وطريقة نشاطه.

لقد لاحظنا في مناسبات عديدة خلال تحليلنا لهذه الإشكالية، سواء في هذا الفصل أو في الفصل السابق، ان التعامل معها قد رسخ لدى البيانيين تلك النظرة التي تتعامل مع اللفظ والمعنى وكأن لكل منهما كيانه الخاص. والنتيجة التي كان لا بد أن يكرسها هذا النوع من التعامل هو **الفصل بين اللغة والفكر**. وأنه لمما يثير الاستغراب حقاً أن لا يصادف المرء بين تلك الأبحاث والمناقشات الواسعة المتشعبة التي تزخر بها كتب اللغة والفقه والكلام والبلاغة حول أصل اللغات والمفاضلة بين اللفظ والمعنى وتحديد العلاقة بين نظام الخطاب ونظام العقل إلخ. . . أي اهتمام بعلاقة اللغة بالفكر، هكذا بصورة أشمل وأعم، ولا أي اهتمام بدور اللغة في عملية التفكير. والسبب في هذا واضح: ان غياب الاهتمام بعلاقة اللغة

(٦٣) انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط ٢ (المغرب. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢)، ص ٣٩.

بالفكر راجع هنا إلى غياب الاهتمام بعملية التفكير ذاتها مستقلة عن الألفاظ واللغة. فلم يكن البيانيون، على اختلاف نزعاتهم وتنوع اختصاصاتهم، يشغلهم السؤال: كيف نفكر؟ إن السؤال الذي كان يملك عليهم كل حقل تفكيرهم هو: «كيف البيان؟»، كيف نفسر الخطاب المبين، وما هي شروط انتاجه؟ أما عملية التفكير نفسها، أما علاقة الفكر باللغة، فذلك ما لم يكن يدخل في مجال اهتمامهم. وعلى كل فإننا لم نصادف أية إشارة، صريحة أو ضمنية، فيما اطلعنا عليه من نصوص، إلى تلك الفكرة البسيطة، بالقياس إلى القضايا المعقدة العويصة التي تناولها أسلافنا هؤلاء، فكرة كون «اللغة مرآة للفكر»، هذا على الرغم من ولع المفكرين البيانيين بالتشبيه والاستعارة. فعلاً ان القول بأن «اللغة مرآة للفكر» ـ وهو في الحقيقة قول يتعدى مجرد التشبيه لأنه ينطوي على نظرية فلسفية في العلاقة بين اللغة والفكر ـ قد فقد الآن كثيراً من أهميته في الفكر اللساني المعاصر. ومع ذلك فغياب التفكير في الطابع المرآوي للعلاقة بين اللغة والفكر لدى علمائنا البيانيين يحمل أكثر من معنى. ان القول بأن اللغة مرآة للفكر ينطوي على إعطاء الأولوية للفكر على اللغة. ذلك لأنه على الرغم من صعوبة أو استحالة الفصل بين المرآة والصورة المرتسمة عليها فإنه لا بد من شيء يقع خارج المرآة، موجود قبلها، حتى تستطيع أن تعكسه بهذه الدرجة أو تلك من الوضوح. إن تبعية اللغة للفكر واقعة أساسية على الرغم من الارتباط العضوي بينهما. دليل ذلك تجدد اللغات بتجدد الفكر، وظهور كلمات جديدة يشتقها الإنسان من كلمات قديمة أو يخترعها اختراعاً للتعبير عن المفاهيم الجديدة التي تولد لديه من ممارسة التفكير (المصطلحات مثلاً). ورغم ان أسلافنا البيانيين قد «صنعوا» لغات خاصة بهم (لغة النحو، لغة الفقه، لغة علم الكلام الخ)، فإنهم لم يكونوا قادرين على جعل ممارستهم اللغوية الخلاقة هذه موضوع تفكير ليستخلصوا منها النتيجة المحتومة: **أولوية التفكير على التعبير، أولوية المعنى على اللفظ**، على الأقل عند مستوى معين من الممارسة النظرية. إنهم لم يكونوا «قادرين» على ذلك، لا عجزاً منهم، فطاقتهم الفكرية هائلة، بل كمفكرين يمارسون التفكير في حقل معرفي تقوم عملية انتاج المعرفة فيه على استثمار النص. إن أولوية المعنى على اللفظ والفكر على اللغة لا تبدو واضحة إلا عندما يكون الموضوع الذي ينصب عليه التفكير والتعبير مستقلاً عنهما، أي عندما يكون عبارة عن كائنات حسية أو عقلية (كموضوعات الطبيعيات والرياضيات). هنا تتجه العلاقة بين الفكر وموضوعه من المعطى الحسي أو العقلي إلى الفكر / اللغة. أما عندما يكون الموضوع الذي ينصب عليه التفكير هو النص فإنّ اتجاه تلك العلاقة يكون من اللفظ إلى اللغة / الفكر، من النص إلى معقول النص.

نعم قد يقال إن طبيعة موضوع العلوم البيانية الاستدلالية، وهو النص، يفرض الاتجاه بالتفكير كله إلى ملاحقة العلاقة بين اللفظ والمعنى. هذا صحيح. ولكن النص يمكن أن ينظر إليه كألفاظ وكعبارات لغوية ونظام خطاب، ويمكن أن ينظر إليه كمعان ومقاصد، كجملة آراء وأحكام. وقد اختار البيانيون منذ الشافعي إلى أبي الحسين البصري، ومنذ الجاحظ إلى الجرجاني والسكاكي، اختاروا النظر إليه من المنظور الأول: اللفظ أولاً، والمعنى ثانياً أو ثالثاً

(= المعنى ومعنى المعنى) فكان لهذا عدة نتائج على العقل البياني ونتاجه المعرفي، نذكر منها ما يلي.

ففي مجال النحو كان الدرس النحوي درساً منطقياً. وسواء كان ذلك راجعاً إلى «طبيعة» اللغة العربية وطريقة كتابتها (انفصال الحركات عن الحروف) أو إلى مغالاة النحاة في التقعيد والتعليل والتنظير، فإن الأمر الواقع هو ان انشغال النحاة بملاحقة العلاقة بين اللفظ والمعنى، عمودياً وأفقياً، قد جعلهم يتجاوزون حدود النحو، ويطرحون مسائل هي من ميدان المنطق وليس من ميدان اللغة، فخلطوا هكذا بين الاثنين وصاروا يرون في النحو منطقاً يعنى بالمعاني عنايته بالألفاظ، يشرع لهذه كما يشرع لتلك، يتجلى ذلك واضحاً في مزجهم بين الجهات النحوية والجهات المنطقية، وفي ربطهم ربطاً عضوياً بين ما يجوز في اللغة وما يجوز في الفكر، بين ما لا يجوز في هذا ولا يجوز في تلك، فجعلوا من كثير من القواعد النحوية، إن لم يكن من معظمها، قواعد للفكر أيضاً فصارت اللغة في نظرهم لا وسيلة للفكر ولا مرآة له، بل صارت وعاء يؤطره ضمن قوالب ومقولات لغوية. وقد لمسنا هذا واضحاً في تحليلات سيبويه وفي مرافعة السيرافي ضد متّى، كما تجلّى واضحاً كذلك في انخراطهم في إشكالية التعليل كما عالجها وعانى منها الفقهاء والمتكلمون على نحو ما سنبين في فصل قادم.

أما في مجال الفقه فلقد كان من نتائج إعطاء الأولوية للفظ على المعنى أن أخذ الفقهاء يشرعون للفرد والمجتمع انطلاقاً من تعقب طرق دلالة الألفاظ على المعاني، أي من «المواضعة» اللغوية على مستوى الحقيقة والمجاز معاً فاهملوا، أو على الأقل همّشوا إلى درجة كبيرة، مقاصد الشريعة كما لاحظ ذلك الشاطبي، فأصبحت «مقاصد اللغة» ـ إذا جاز التعبير ـ هي المتحكمة. وهكذا فعوضاً عن بناء التشريع على قواعد كلية تستخلص من الأحكام الشرعية الجزئية وتعتمد توخي المصلحة العامة، التي تتطور بتطور العصور، كما نادى الشاطبي بذلك على نحو ما سنرى في فصل لاحق، بدلاً من سلوك هذا المسلك العقلي رهن الفقهاء التشريع بقيود العلاقة بين اللفظ والمعنى، وهي علاقة محدودة مهما يكن من اتساع لسان العرب، فكان لا بد أن يتقوقع التشريع ضمن حدود معينة لا يتعداها، مما جعل إغلاق باب الاجتهاد، بل انغلاقه، نتيجة حتمية. ذلك لأن استثمار النص انطلاقاً من اللفظ وطرق دلالته على المعنى ـ الطرق المحدودة المحصورة بالمواضعة التي أقرت في فترة معينة ـ كان لا بد أن ينتهي إلى استنفاد جميع الإمكانيات التي تتيحها اللغة وهي امكانيات محدودة، خصوصاً واللغة المعتمدة هنا لغة محدودة، لغة العرب قبل وقوع «الاختلاط». هذا في حين انه لو أسس التشريع أصلاً على مقاصد الشريعة، وهي مقاصد تؤسسها المصلحة العامة والمثل العليا، وليس المواضعة اللغوية، لما انغلق باب الاجتهاد ولما كان غلقه ممكناً ولا حتى مسموحاً به من وجهة النظر الشرعية ذاتها، لأن إغلاق الاجتهاد سيصبح معناه حينئذ تحجيم مقاصد الشريعة وتجميدها، وبالتالي تركها والخروج عنها، وهذا ما حصل بالفعل لأنه لم يكن من الممكن تجميد تطور الحياة ضمن قوالب اللغة، لأنه لم يكن في وسع وجوه دلالة الألفاظ

على المعنى تغطية جميع ما يستجد من تطورات عبر العصور والأجيال، فكانت النتيجة اللجوء إلى اتخاذ الفروع أصولاً والقياس عليها والسقوط بالتالي في إشكالية لا حلّ لها، إشكالية التعليل في الفكر البياني كما سنوضح ذلك في فصل قادم.

أما في علم الكلام فلقد أدى الانسياق مع متاهات إشكالية اللفظ والمعنى والخضوع لمنطقها إلى خنق العقل وتحجيم دوره، العقل الذي يزهو علم الكلام باعتماده أصلاً من أصوله، إن لم يكن أصل الأصول كما كان يدعي المعتزلة لمذهبهم. لقد انخرط المتكلمون في ذات الإشكالية بثلاث قضايا من قضاياهم الأساسية، كما شرحنا ذلك في حينه: قضية خلق القرآن ومسألة التأويل ومسألة الإعجاز. وكما رأينا، فقد انتهت بهم مناقشاتهم حول القضية الأولى إلى تكريس «حل وسط» يقول بأن القرآن قديم بمعانيه مخلوق بألفاظه وحروفه، مما يعمّق الفصل بين اللفظ والمعنى. وهذا الحل الوسط لمشكلة جزئية، بل ومفتعلة، كان ينطوي في الحقيقة على نسف علم الكلام من أساسه. ذلك أن القول بـ «قدم» معاني القرآن، فضلاً عن أنه لا يتأتى إلا مع الفصل بين اللفظ والمعنى، بين اللغة والفكر، يجر حتماً، وهذا ما حصل بالفعل، إلى ربط معاني القرآن بنوع المواضعة اللغوية التي كانت قائمة سائدة حين نزوله. وهذا يعني أن التأويل الذي يشكل المظهر العقلي في الحقل المعرفي البياني سيغدو مقيداً بالمواضعة اللغوية كما كانت في زمن معين. والنتيجة: اعتماد اللغة سلطة مرجعية محددة، للفكر فيصبح ما يقوله «أهل اللغة» بصدد لفظة هو القول الفصل في المشكلة الفكرية موضوع النقاش. وبما أن مشاكل علم الكلام هي مشاكل ميتافيزيقية، تعلو على الزمان والمكان، فإن اللغة التي تملك القول الفصل في هذه المشاكل سترتفع هي الأخرى، بل ستُرفَع، إلى مستوى تلك المشاكل، مستوى الميتافيزيقا، فيصبح اللفظ بالتالي ذا قيمة ميتافيزيقية بذاته، مما يفتح المجال واسعاً لتسويد اللغة على الفكر واللفظ على المعنى ونظام الخطاب على نظام العقل، والكل بمعنى واحد. وقد تجلى هذا واضحاً في مناقشات المتكلمين لمسألة الإعجاز في القرآن حيث جرهم الانشغال باللفظ والنظم في النص القرآني انشغالاً جعلهم يهملون أو يغفلون المقاصد والأهداف، فسقطوا فيما سقط فيه الفقهاء: لقد وجهوا الاهتمام، من حيث لم يقصدوا، إلى الألفاظ ونظمها، على حساب الاهتمام بالمعاني وبعديها الخلقي والاجتماعي، فأصبح القرآن ألفاظاً ونغماً وتوارت إلى الظل معانيه ومقاصده.

أما في مجال البلاغة حيث كان الانخراط في إشكالية اللفظ والمعنى أشد واقوى ـ وهذا مفهوم ـ فقد كانت النتيجة مضاعفة: الانخراط في مشاكل المتكلمين من جهة ومشاكل الفقهاء من جهة أخرى، فأصبح الرأي في مسألة بلاغية مقيداً بما يمكن ان ينتج عنه على مستوى الكلام والفقه معاً، وبالتالي أصبح خاضعاً لقضايا هذين العلمين، خضوعاً مباشراً في كثير من الأحيان مما كانت نتيجته تقيد البلاغيين بالمواضعة اللغوية، القديمة، مواضعة السَّلف واعتبارها سلطة مرجعية لا تطالها أية سلطة، فصار المعيار البلاغي واحداً ثابتاً: التزام طريقة القدماء في الشكل والمضمون، وعندما استنفد المضمون كل امكانيات الاستعادة والاعادة والاجترار صارت السلطة كلها للشكل، للفظ والمحسنات اللفظية.

وبالإضافة إلى هذه النتائج «القطاعية»، أي التي ترتبط مباشرة بقطاعات معينة في الحقل المعرفي البياني (اللغة، الفقه، الكلام، البلاغة) هناك نتائج عامة أدت اليها نفس الظاهرة، ظاهرة الانخراط في إشكالية اللفظ والمعنى، تمس العقل البياني ككيان.

لقد سبق أن أبرزنا في مدخل هذه الدراسة تمييز البيانيين بين «العقل الموهوب» و«العقل المكسوب»، حسب عبارة ابن وهب، وقلنا آنذاك إنه يعكس بما يحمله من مضامين نظرة البيانيين إلى العقل. فالعقل عندهم ليس جوهراً، ولا جزءاً من النفس ولا قوة من قواها بل هو عبارة عن غريزة تغتذي بما يكتسبه الإنسان من تجارب وخبرات وما تنقله إليه الأخبار من معارف ومعلومات وما يدرسه من آداب وما يقوم به من نظر وتدبر واعتبار. وإذا نحن نظرنا إلى هذا النوع من التصور للعقل من منظور معاصر وجدنا أنفسنا أمام تصور يقترب إلى التصور العلمي أكثر من أي تصور قديم آخر. ومع ذلك فإن المظهر «اللاميتافيزيقي» الذي نجده في التصور البياني للعقل يجب أن لا يخفي عنا حقيقة أساسية وهي أن هذا التصور قائم على التقليل من أهمية العقل كقوة وسلطة. فالنظر إلى «العقل الموهوب» كمجرد غريزة لا تكتسب فعاليتها إلا من خلال «العقل المكسوب» معناه القول بتبعية العقل لما يحصل عليه الإنسان من معارف: من «أدب ونظر». ولما كان «الادب والنظر» في الدائرة البيانية محكومين بإشكالية اللفظ والمعنى كما شرحنا قبل، فإن العقل البياني المُتَكَوَّن إنما يتكون داخل معطيات هذه الإشكالية وبالتالي فالمنطلق في تكوينه سيكون هو اللفظ، لأن الحركة العامة في هذه الإشكالية تتجه من اللفظ إلى المعنى كما أبرزنا ذلك. وإذن فعندما يربط البيانيون «العقل الموهوب» بمدى فعالية «العقل المكسوب» فإنما يربطون الفعالية العقلية بمدى تعامل الإنسان مع اللفظ / المعنى. وهذا في الحقيقة هو معنى «الادب والنظر» عندهم فالأدب هو حفظ المنظوم والمنثور من الكلام «الجيد»، أما النظر فهو، سواء عند الفقهاء أو المتكلمين أو النحاة، نظر في «الدليل». والدليل عندهم هو النص أساساً. وإذن فتكوين العقل البياني إنما يتم عبر حفظ النص والنظر في النص، وبالتالي فاهتمامه سيتركز أساساً على «نظام الخطاب» وليس على نظام العقل.

إن «نظام الخطاب» ـ وهذا تعبير للباقلاّني، وهو ذاته «النظم» عند الجرجاني ـ إن نظام الخطاب كما تعرّفنا عليه في الصفحات الماضية لا يتعدّى في أعمق معانيه، عندهم، ما عبر عنه الجرجاني بـ «تعليق» الكلام بعضه على بعض مع «توخّي معاني النحو وأصوله وقوانينه» مع ما يرتبط بذلك ممّا أسماه السكاكي المعرفة بـ «خواص تراكيب الكلام وصياغات المعاني». وواضح أن نظام الخطاب بهذا المعنى هو غير نظام العقل: نظام الخطاب هو **«ما يوجب الفاعلية والمفعولية» على صعيد الكلام، أما نظام العقل فهو ما يوجب الفاعلية والمفعولية على صعيد الأشياء**، أشياء العالم الفكري والحسي. انه بكلمة واحدة **نظام السببية**، وهذا ما لا يريد العقل البياني أن يراه في الأشياء كما سنتبين بوضوح في الفصل القادم.

هذا الاهتمام بنظام الخطاب على حساب نظام العقل قد ترتب عنه جملة أمور منها: الانشغال والاهتمام بتجنب التنافر بين الكلمات على حساب الاهتمام بتجنب التناقض بين

الأفكار. إن التناقض على صعيد الفكر لا ينظر إليه في هذه الحالة كـ «تناقض» بل كـطريقة من طـرق «صياغات المعاني» أو سبيل من سبل «إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة» أو كمظهـر من مظاهر «الاعجاز» البلاغي، وفي جميع الاحوال فالتناقض على صعيد المعاني يجد دوماً حله في إعادة ترتيب العلاقات داخل نظام الخـطاب، وذلك هـو «التأويـل». وإن من يقرأ شروح المعلقات السبع مثلاً ويلاحظ صنوف التأويل التي تعطى لنظام الخطاب فيهـا سيدرك بسهـولة ما نقول. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالاهتمام بتجنب التنافر بين الكلمات معناه الحرص على النغمة الموسيقية في نظام الخطاب، ومن هنا المحسنات البديعية بمختلف أنـواعها، وهي محسنات تقوم بمهمة ابيستيمولوجية هي تعويض الفراغ واخفـاء التناقض عـلى صعيد المعنى. إن النغمة الموسيقية المرافقة للخطاب المسجوع توجه السامع إلى نظام الكلمات وتصرفه بالتالي عن نـظام الأفكار مما يجعله في حالـة إغفـاء عقـلي تسمـح لـ «المعنى» - إذا كـان ثمّـة معنى - بالانسياب إلى لاوعيه بدون رقابة عقلية فيقبله بدون نقاش.

والمتكلم في هذا كالسامع سواء بسواء، لأن المتكلم هو السامع الأول لكلامـه، يسمعه حين انتاجه كما يسمعه حين إرساله وتبليغه للغير. وهكذا فكما يعطل السجع، وبكيفية عامـة الانشغال بنظام الخطاب، الرقابة العقلية لدى المستمع يعطلهـا كذلـك لدى المتكلم. فعنـدما ينشغل المتكلم بإلباس كلامه ما يستطيع من المحسنات اللفظية يكون ذهنه مسرحاً لنوعين من التـداعي: تداعي الألفـاظ وتداعي المعـاني. فإذا هـو عمـد إلى التحكم في تـزاحم الألفـاظ وتـداعيها وذلـك بأن لا يسمـح بـ «الخروج» إلاّ لتلك التي تتميـز بأدائهـا للصورة الحسيـة أو الـذهنيـة اداء مكثفـاً، جـاء كـلامـه يحمـل فـائضـاً من «المعنى» وذلـك مـا يسمى عنـدهم بـ «الإيجـاز»، وهو كـما يقولـون «الإتيان بكثير من المعنى في قليـل من اللفظ». وكـون المعنى فـائضاً، أي أكـثر مما يتحمله اللفظ، معنـاه احتمالـه لعدة أوجـه، معناه وقـوعـه تحت طـائلة الالتبـاس والاشتباه والتنـاقض. وهذه كلهـا تخفيها أو تمـررها النغمـة الموسيقيـة المكثفـة التي يحملها «الموجز» من الكلام. أما إذا ترك المتكلم الحـرية لـلألفاظ تنسـاب على لسـانه وقلمـه وكان متدربـاً على إقـامة روابط مـوسيقية جـرسية بينهـا، أي قادراً عـلى توظيف «المحسنـات اللفظية» بمهارة واتقان، فإن كلامه سيأتي حينئذ يحمل فائضاً من الألفاظ، ولكن بصورة توهم بـأن وراء كل لفظ معنى، ممـا يغطي كـما قلنا عـلى فقر المعنى وتنـاقض الأفكـار. أمـا إذا هـو استطاع تحقيق نوع من التـوازن بين «فـائض الألفاظ» و«فـائض المعنى» فإنـه سيكون قـد بلغ المرتبة العليا في الكلام كـما يقولـون. وواضح ان تحقيق هـذا التوازن لا يعني تجنب التنـاقض على صعيد الفكر بل بالعكس فهو لا يتم إلا على حساب الرقابة العقلية.

الفصل الثالث
الأصل والفرع
١ - الخبر والإجماع وسلطة السلف

- ١ -

ليس من السهل، ولربما من غير الممكن اطلاقاً، تحديد تاريخ ظهور مصطلح الأصل - الفرع، ولا معرفة من استعمل هذا المصطلح أول مرة في تاريخ الفكر العربي. وتلك ظاهرة تعم جميع المصطلحات تقريباً، سواء في الثقافة العربية أو غيرها، خصوصاً عندما يكون الاصطلاح بنقل كلمة من معناها اللغوي الذي وضعت له «أول مرة» إلى معنى آخر جديد. إن المصطلح الذي من هذا النوع لا يستقر ولا يكتسب هويته الخاصة به بوصفه كائناً معرفياً إلا بعد فترة من التداول والاستعمال يكون فيها ملتبساً بمعناه الأصلي في ذات الوقت الذي يحمل معاني جديدة تكون هي الأخرى في مرحلة الضبط والتدقيق. واذن فسيكون من قبيل التكهن والتخمين، لا غير، القول بأن هذا المصطلح أو ذاك قد ولد يوم كذا أو بمناسبة كذا أو أن فلاناً بعينه دون غيره، هو أول من قال به. ومع ذلك فإنه يمكن - وكثيراً ما يكون هذا مفيداً بل ضرورياً - تحديد الإطار المعرفي أو السياق الفكري الذي ظهر فيه المصطلح، بل الذي جعل ظهوره ضرورة علمية.

وفيما يتعلق بموضوعنا يمكن الاطمئنان إلى أن الزوج الأصل/الفرع إنما ظهر في عصر التدوين كأداة نظرية لا بد منها في عملية «التدوين» ذاتها، عملية البناء العام للثقافة العربية الإسلامية. ولذلك نجد هذا الزوج حاضراً، بصورة صريحة أو ضمنية، في الأعمال العلمية الأولى التي عرفها عصر التدوين، وبصورة خاصة في النحو والفقه والكلام. لقد ظهرت فكرة **«الأصل»** واضحة في أوساط النحاة الأوائل، وعلى رأسهم الخليل بن أحمد الفراهيدي، الذين أرجعوا الألفاظ العربية إلى عدد معين من الحروف اعتبروها «أصلية» في الكلمة واعتبروا الباقي مزيداً. وفي علم الكلام ظهر مفهوم «الأصل» عند المعتزلة الذين قالوا، كما هو معروف، بـ «أصول خمسة» ينبني عليها مذهبهم، وإذا كان مصطلح «الأصول الخمسة» لم يظهر - فيما يبدو - الا في مرحلة لاحقة، وربما مع أبي الهذيل العلاّف في أواخر القرن الثالث

الهجري، فإنه من الثابت تاريخياً أن واصل بن عطاء (المتوفى سنة ١٣١ هـ) هو الذي أرسى أصول المذهب، ولا يستبعد أن يكون مصطلح «الأصول» في علم الكلام قد ظهر في مدرسته. أما في الفقه فمن الواضح أن نشأة مدرسة الرأي ومدرسة الحديث وتبلورهما مع بدايات عصر التدوين إنما يعكس انقسام العلماء الذين كانوا متخصصين في الشريعة والذين سيعرفون فيما بعد باسم «الفقهاء»، إلى فئتين: فئة تعتمد الرأي كـ «أصل» وفئة تعتمد الحديث كـ «أصل». وإذا نحن صدقنا ما يروى عن الجاحظ من كون واصل بن عطاء «هو أول من قال: الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق (= القرآن) وخبر مجمع عليه (= السنة المتواترة) وحجة عقل، أو إجماع من الأمة»[1]، فإن مقرر «الأصول» في علم الكلام سيكون هو نفسه مقرر «الأصول» في الفقه. وسواء كان تقرير هذه «الأصول» الأربعة من ابتكار واصل بن عطاء الذي قال عنه الجاحظ: «وكل أصل نجده في أيدي العلماء في الكلام وفي الأحكام فإنما هو منه»، أو أنه إنما أخذ ذلك من الأمام أبي حنيفة صاحب المذهب الفقهي المشهور الذي تنسب إليه بعض الروايات أنه كان أول من قرر ذلك[2]، فإنّ «تأصيل هذه الأصول» وبالتالي تكريس التفكير انطلاقاً من «أصل» إنما هو من عمل الإمام الشافعي كما أبرزنا ذلك في الجزء الأول من هذا الكتاب[3].

فعلاً، لقد كان **الشافعي** أول من حدد الأصول في الفقه، فوضح بذلك «علم الأصول». ومع أنه لم يستعمل كلمة «أصل» ولا كلمة «فرع» كمصطلحين يتكرر ذكرهما كمفهومين يتمتعان بكل قوة المفهوم التي ستكون لهما فيما بعد فإن ظلهما كان حاضراً باستمرار في مؤلفاته. وواضح أنه عندما نقول إن الشافعي قد حدد الأصول فليس معنى ذلك أنه اكتشفها أو أنه كان أول من قررها، كلا. لقد كان العمل بذات الأصول التي حددها الشافعي جارياً منذ زمن النبي والصحابة. ولكن فرق كبير بين **العمل** بـ «الأصول» **والتنظير** لـ «الأصول». انه نفس الفرق بين الفقه العملي الذي تدعو إليه الحاجة العملية اليومية وبين الفقه النظري الذي ينتجه الفكر بنفس الطريقة التي ينتج بها الفروض النظرية انطلاقاً من أصول أي من مقدمات (مع الأخذ بعين الاعتبار الفرق بين «الأصول» في النظام المعرفي البياني و«المقدمات» في النظام المعرفي البرهاني، وهذا ما سنوضحه فيما بعد). وإذن فعندما نقول إن الشافعي حدد الأصول في أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فليس معنى هذا أنه وجه الناس إلى العمل بهذه الأصول، فهذا شيء كان جارياً قبله، بل إنما نعني بذلك أنه حدد **اطاراً نظرياً للتفكير الفقهي**، ليس فقط بحصره الأصول في هذه الأربعة واستبعاد غيرها كالاستحسان والمصالح المرسلة بل أيضاً، وهذا أهم بالنسبة لموضوعنا، لأنه ضبط

---

(١) ذكره: علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)، ج ٥، ص ٥٥٤، نقلاً عن: أبي هلال العسكري، **الأوائل**، دون الاشارة إلى مصدره بالضبط.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، سلسلة نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ج ١، الفصلان ٥ و ٦.

العلاقة بين هذه الأصول بصورة جعلت منها البنية المؤسسة للإطار المرجعي الخاص بالتفكير الفقهي. لقد انطلق الشافعي، كما أوضحنا ذلك في الجزء الأول من هذا الكتاب[٤]، من أصل أول، أعني من منطلق ليس له ما قبله، وهو أن القرآن «بيان للناس».

ومن هذه «البديهية» الإسلامية البيانية التي لا تحتاج إلى برهان لأن القرآن نطق بها فقال عن نفسه: ﴿هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين﴾ (آل عمران: ١٣٨)، انطلق الشافعي يصنف درجات هذا البيان / الأصل، البياني القرآني إلى: ١) ما لا يحتاج إلى مزيد بيان. ٢) ما في بعضه اجمال بينته السنة. ٣) ما هو مجمل كله وقد بينته السنة كذلك. ٤) ما لم ينص عليه القرآن وقد بينته السنة، والقرآن ينص على طاعة الرسول والانتهاء إلى حكمه. ٥) ما لم يُنَصّ عليه لا في القرآن ولا في السنة، ولكن يأخذه المسلمون بالقياس اجتهاداً، لأن الله «ابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم». ثم أضاف إلى هذه الأنواع الثلاثة من البيان القرآني بياناً آخر هو «الاجماع» محتجاً له بأحاديث تنص على وجوب «لزوم جماعة المسلمين» وبكون علماء المسلمين «لا يمكن أن يجمعوا على خلاف السنة». لقد انطلق الشافعي من هذه الدرجات من البيان القرآني، بعد أن صاغها في صورة بنية ـ أمّ، ليؤسس عليها بنية أخرى هي الأصول الأربعة التي رتبها حسب قوتها وسلطتها كما يلي: القرآن ثم السنة ثم الإجماع ثم القياس: القرآن أصل الأصول والسنة مكملة له وهي تؤسس الاجماع، والإجماع يُؤَسِّسُ القياس.

لقد وقف الشافعي عند هذا الحد في عملية بَنْيَنَةِ الأصول، وهو حدّ كان يفي بغرضه الذي كان مركزاً بالدرجة الأولى على «تقنين» الرأي كما سبق ان أوضحنا ذلك في الجزء الأول من هذا الكتاب[٥]، وسيأتي الأصوليون من بعده ـ ونحن نقصد هنا كل من تكلم في الأصول سواء من الفقهاء أو المتكلمين أو النحاة ـ لينظروا إلى هذه الأصول ليس باعتبار قوتها وحسب، بل أيضاً باعتبار طبيعتها فصنفوها إلى ثلاثة رئيسية: **النص** (القرآن والسنة) **والاجماع والقياس**. وعلى الرغم من أن العملية، عملية التعبير عن القرآن والسنة معاً بـ «النص»، تبدو ثانوية في مظهرها فإن أهميتها على الصعيد الابيستيمولوجي عظيمة جداً. ذلك لأنها حولت «الأصول الأربعة» من أصول للفقه وحده ـ أي تؤسس نوعاً معيناً من المعرفة هو معرفة الأحكام الشرعية ـ إلى أصول يمكن أخذها في صورتها المجردة (نص، اجماع، قياس) وتأسيس أنواع من المعارف عليها.

ذلك ما حدث بالفعل، فقد جعل اللغويون والنحاة والمتكلمون من هذه الأصول الثلاثة السلطة المرجعية التي تحكم إنشاءاتهم العلمية والمذهبية: فأصبح النص يعني النص اللغوي عند اللغويين والنحاة، وربما عبّروا عنه بـ «المنقول»، أو بـ «بالسماع»، بينما ظل يحمل

---

(٤) المصدر نفسه، انظر أيضاً: المدخل.

(٥) المصدر نفسه، الفصل ٥.

مضمونه الأصلي (أي الكتاب والسنة) في الفقه والكلام وقد عبروا عنه بـ «النقل» كما خصوا الحديث باسم «الخبر». أما الإجماع والقياس فقد ظلا يحملان نفس الاسم ويتمتعان بنفس القوة الايبيستيمولوجية في العلوم البيانية كلها على الرغم من اختلاف وضع statut كل منهما من ميدان إلى آخر. وعندما تشعبت «النوازل» بتشعب مستجدات الحياة اضطر الفقهاء إلى اعتماد أصول أخرى اضافية كالاستحسان[6] والمصالح المرسلة أو الاستصلاح[7] والاستصحاب[8] وعمل أهل المدينة[9] ومذهب الصحابي[10] وشرع من قبلنا[11] والعادة والعرف[12] ومراعاة الخلاف[13] وسد الذريعة[14] ومبدأ اعتبار المصلحة وتقديمها[15] والاستدلال بعدم الدليل في الشيء على نفيه[16]. وقد أخذ النحاة ببعض هذه الأصول الاضافية

---

(٦) الاستحسان قال به الحنفية خصوصاً. وقد رفضه الشافعي معتبراً إياه عملاً بمطلق الرأي، أي بدون الاستناد إلى دليل شرعي. هذا بينما يؤكد كبار الحنفية ان الاستحسان عندهم ليس هو العمل بالرأي مطلقاً، بل هو ترجيح قياس خفي على قياس جلي. وبعبارة أخرى: «ايثار دليل على دليل يعارضه لمرجع يعتد به شرعاً».

(٧) المصالح المرسلة أصل أخذ به الإمام مالك أول الأمر ثم تبناه أصحاب المذاهب الأخرى وسماه الغزالي «الاستصلاح». والمقصود به بناء الحكم في واقعة لا نص فيها. ولا إجماع على مراعاة مصلحة مطلقة وهي التي لم يرد في الشرع ما يشير إلى الأخذ بها أو تركها.

(٨) الاستصحاب يقول به المالكية خصوصاً، والمقصود به: «اعتبار الحكم الذي ثبت في الماضي بدليل مصاحباً لواقعته وملازماً لها حتى يوجد دليل آخر يدل على زوال هذه المصاحبة».

(٩) عمل أهل المدينة أصل اعتمده الإمام مالك بناء على أن أهل المدينة في وقته أجدر بأن يقتدى بهم من غيرهم، فيما اختلفت فيه الآراء، لأن المدينة هي بيئة النبي ومهد التشريع الإسلامي.

(١٠) يعتبر الفقهاء ما أفتى به الصحابي ـ أي صحابي ـ ولم يعرف له مخالف من الصحابة هو حجة على المسلمين من بعده. نظراً لقرب الصحابي من الرسول، واختلف الفقهاء فيما صدر فيه الصحابي عن رأيه واجتهاده. ولم تتفق عليه كلمة الصحابة.

(١١) المقصود شرع الأمم السابقة للأمة الإسلامية والتي قص القرآن أو السنة الصحيحة حكماً من الأحكام الشرعية التي شرعها الله لها، ولم يرد فيهما ـ القرآن والسنة ـ ما يفيد وجوب أخذ المسلمين بذلك الحكم ولا ما يفيد نسخه والغاءه.

(١٢) المقصود: العرف أو العادة المعمول بها عند الناس والتي لا تخالف دليلاً شرعياً ولا تحل محرماً ولا تبطل واجباً.

(١٣) وقد أخذ مالك بهذا المبدأ واعتبره من ضروب الاستحسان، ومعناه: «اعطاء كل من الدليلين حقه». فالمرأة التي تزوج بغير إذن وليها زواجها باطل، ولكن مع ذلك لها المهر، وبالتالي يطبق على هذا الزواج الفاسد ما يطبق على الزواج الصحيح من ترتيب الميراث واثبات النسب للولد.

(١٤) سد الذريعة معناه «منع ما يجوز لأن لا يتطرق به إلى ما لا يجوز» أي منع ما هو مباح إذا كان سيؤدي في نهاية الأمر أي ضرر أو فساد، وعكسه «فتح الذريعة». فاعطاء المال لعدو المسلمين حرام لأنه يقويه عليهم، غير أنه إذا كان هذا المال من أجل انقاد اسراهم فيجوز بذله، فها هنا فتح للذريعة، أي مراعاة لمصلحة لاحقة.

(١٥) من المتأخرين من قال بتقديم المصلحة العامة واتخاذها أصلاً مقدماً على جميع الأدلة الشرعية الأخرى، فإذا تعارض النص والإجماع مع المصلحة في مجال المعاملات قدمت المصلحة.

(١٦) استدل الشافعي على نفي الزكاة في الخضروات لعدم وجود الدليل على ذلك. وهذا الأصل يلحق بـ «استصحاب الحال».

كاستصحاب الحال: «استصحاب حال الأصل في الأسماء وهو الاعراب واستصحاب حال الأصل في الأفعال وهو البناء حتى يوجد في الأسماء ما يوجب البناء ويوجد في الأفعال ما يوجب الأعراب»[17]. ومن النحاة من يقول بـ «بالاستحسان» وعرّفوه بأنه «ترك قياس الأصول بدليل» كالقول بأن رفع المضارع انما كان لسلامته من العوامل الناصبة أو الجازمة مع أن هذا خلاف الأصول، «لأن الأصول تدل على أن الرفع قبل النصب لأن الرفع صفة الفاعل والنصب صفة المفعول»[18].

ما يهمنا من الإدلاء بهذه المعطيات في مدخل هذا الفصل هو التأكيد على أحد المظاهر الأساسية التي تتجلى فيها خصوصية العقل البياني والتي بها يتميز: إن عملية التفكير في هذا العقل محكومة دوماً بـ «أصل». وبعبارة أخرى **إن العقل البياني فاعلية ذهنية لا تستطيع، ولا تقبل، ممارسة أي نشاط إلا انطلاقا من أصل معطى (= نص) او مستفاد من اصل معطى** (ما ثبت بالإجماع أو القياس...). ليس هذا وحسب، فسلطة الأصل على العقل البياني لا تقتصر على المنطلق، أي على تأسيس المعرفة البيانية (الأصول الأربعة خاصة) بل إنها تؤسس عملية إنتاج المعرفة ذاتها باعتبار أن التفكير البياني يقوم أساساً على قياس فرع على أصل، فهو سلسلة من عمليات رد الفروع والمستجدات إلى أصول مقررة من قبل. لِنُضفْ أخيراً مظهراً ثالثاً من مظاهر سلطة «الأصل» على العقل البياني. يتعلق الأمر هذه المرة بـ «القواعد الأصولية» التي يضعها البيانيون، كل في ميدانه، لتأسيس مذاهبهم الفقهية والنحوية والكلامية وتوجيه التفكير والإنتاج الفكري داخل كل مذهب.

من هنا كانت الأصول ثلاثة أصناف: **صنف يؤسس المعرفة البيانية فهو منطلقها، وصنف يؤسس الاستدلال المنتج لها، وصنف يوجه التفكير حين عملية انتاجها**. وبعبارة أخرى ان المعرفة العقلية في الحقل البياني تقوم كلها إما انطلاقاً من أصل، وإما انتهاء إلى أصل، وإما بتوجيه من أصل. وفي أغلب الأحيان تجتمع هذه الثلاثة في عملية بيانية استدلالية واحدة.

لنوضح هذه الدعوى.

١ ـ **التفكير انطلاقاً من «أصل»** يطلق عليه في الاصطلاح البياني اسم **«الاستنباط»** وهو غير الاستنتاج déduction المنطقي الذي يتجه فيه التفكير من مقدمات إلى نتائج تلزم عنها، كما هو الشأن في النظام المعرفي البرهاني. إن الاستنباط في الحقل المعرفي البياني يعني الاستخراج: استخراج المعرفة من «أصل». قال في لسان العرب: «واستنبطه، واستنبط منه علماً وخبراً ومالا: استخرجه. والاستنباط: الاستخراج. واستنبط الفقيه: إذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده، وفهمه، قال الله عز وجل: ﴿لَعَلِمَهُ الذين يستنبطونه منهم﴾ (النساء: ٨٣). قال الزجّاج: معنى «يستنبطونه» في اللغة، يستخرجونه، وأصله من النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما تحفر... وفي الحديث: «من غدا

---

(١٧) انظر: أبو البركات الأنباري، **لمع الأدلة في أصول النحو**، طبع مع: **الاغراب في جدل الاعراب**، تحقيق سعيد الأفغاني (بيروت: دار الفكر، ١٩٧١)، مجلد ١، ص ١٤١.

(١٨) المصدر نفسه، ص١٣٣.

من بيته ينبط علماً فرشت لـه الملائكـة أجنحتها، أي يـظهره ويفشيـه في الناس، وأصله من نبط الماء إذا نبع».
وبـالجملة فما تستنبط منـه المعرفـة، في الحقل المعـرفي البياني، هـو «الأصل»، فهـو كـالأرض يستخرج منها المـاء بالحفـر وبذل الجهـد. ومن هنا كـان «الاجتهاد» في اصـطلاح الأصوليـين الفقهاء معناه: «بذل المجتهد وسعه في طلب العلم باحكام الشريعة»[19]، وبعبارة أخرى: «بـذل الفقيه جهده العقلي في استنباط حكم شرعي من دليله على وجـه يحس فيه العجـز عن المزيـد»[20]. وأدلة الأحكـام الشرعية، أو أصول التشريع هي كما نعرف الكتاب والسنة والاجماع والقياس. وهي «أصول» بمعنى أن التفكير يقع انطلاقاً منها أي أن المعرفة الشرعية تستنبط وتستخرج منها.

٢ ـ أما التفكير انتهاء إلى «أصل» فهو عملية عقلية تتم في اتجاه معـاكس ويطلق عليهـا في الاصطلاح البياني: «القياس»، قياس فرع على أصل أو غائب على شاهـد. وهو غـير القياس المنطقي الذي ينطلق فيه الفكر من مقدمتين أو أكثر يـربط بينهما حـد أوسط ليصل إلى نتيجـة تلزم عنهما: في القياس البياني حيث يعطى الأصـل والفرع معـاً يتجه التفكـير إلى **البحث عن «العلة»** التي تربط بينهما في الحكم والتي هي بمثـابة الحـد الأوسط في القياس المنـطقي. أما في هذا الأخير فالحدّ الأوسط معطى في المقدمتين ولذلك يتجه الفكـر إلى **البحث عن «النتيجة»**.
وقـد اختلف المتكلمون والفقهـاء في تحديـد كل من الأصـل والفرع في القيـاس: فبينـما قـال المتكلمون إن «الأصل» هو النص الشرعي الدال على الحكم مثل الآية التي تنص على تحـريم الخمر، يرى الفقهاء أن «الأصل» هو الشيء الذي يثبت فيه الحكم، أي الخمر ذاته، وبالمثـل فـ «الفرع» عند المتكلمين هو الحكم المـطلوب اثباتـه بالقيـاس كالحكم عـلى النبيذ والتحـريم قياساً على الخمر، أما عند الفقهاء فـ «الفرع» هـو الشيء الذي يـطلب حكمه بـالقياس، أي النبيذ في المثال السـابق[21]. ويرجـع سبب هذا الخـلاف، فيما يبـدو، إلى أن قياس المتكلمـين هو، في الأغلب الأعم، **قياس دلالة**، بينما قيـاس الفقهاء هـو **قياس علة**. ومهمـة الفقيه هي البحث عن علة التحريم في المثال السابق، وذلك مـا يتوصـل إليه بتحليـل أوصاف الخمـر، **تقسيمها وسبرها**، قصد تحديد الوصف المناسب الـذي يرجـح أن يكون علة للتحـريم. ومن هنا كـان من الضروري أن يعتـبر الفقيـه الخمـر أصـلاً حتى يتـأتى لـه البحث فيـه عن علة التحريم. أمّا المتكلمون فبما أن قيـاسهم قياس دلالـة أو استدلال بـالشاهـد على الغـائب، فهم يعتمـدون حكم الشاهـد كأصـل وليس الشاهـد نفسه. ذلـك أن الشاهـد عندهم هـو الإنسان وصفاته والغائب عندهم هو الله وصفاته، ولكي يتجنبوا قياس الله على الإنسـان يعمدون إلى الاستدلال بحكم الشاهد على حكم الغائب كأن يقولوا مثـلاً: إن كون العَـالِم مِنّا في الشـاهد يعلم بعلم دليل على أن العالم في الغائب يعلم بعلم كذلك. ومن هنـا يثبتون حكم العـالِم في الشاهد للعالِم في الغائب، أي يثبتون له العلم.

---

(١٩) أبـو حامـد محمد بن محمـد الغزالي، المستصفى من علم الأصـول (القـاهـرة: المكتبـة التجـاريـة، ١٩٣٧)، ج ٢، ص ٣٥٠.

(٢٠) علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ٦٤.

(٢١) أبـو الحسين البصري، المعتمـد في أصـول الفقـه، تحقيق محمـد حميـد الله (دمشق: المعهـد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٨٤)، ج ٢، ص ٧.

وإلى جانب هذا الخلاف، بين المتكلمين والفقهاء، حول تحديد كل من الأصل والفرع في القياس هناك خلاف آخر بين الفقهاء حول ما إذا كان يجوز اتخاذ الفروع أصولاً فتتسلسل الأصول والفروع بحيث يصبح كل فرع، ثبت الحكم فيه بالقياس على أصل، أصلاً جديداً يقاس عليه فرع جديد. كثيرون من الفقهاء يقولون بهذا. يقول ابن رشد الجدّ، قاضي قضاة المالكية في الأندلس: «فإذا علم الحكم في الفرع صار أصلاً وجاز القياس عليه بعلة أخرى مستنبطة منه. وإنما سمي فرعاً ما دام متردداً بين الأصلين لم يثبت له الحكم بعد. وكذلك إذا قيس على ذلك الفرع بعد أن ثبت أصلا بثبوت الحكم فيه فرع آخر بعلة مستنبطة منه أيضاً فثبت الحكم فيه صار أصلا وجاز القياس عليه إلى ما لا نهاية له. وليس كما يقول بعض من يجهل: ان المسائل فروع فلا يصح قياس بعضها على بعض وإنما يصح القياس على الكتاب والسنة والإجماع. وهذا خطأ. إن الكتاب والسنة والإجماع هي أصول أدلة الشرع، فالقياس عليها أولاً، ولا يصح القياس على ما استنبط منها إلا بعد تعذر القياس عليها... واعلم أن هذا المعنى مما اتفق عليه مالك وأصحابه ولم يختلفوا فيه، على ما يوجد في كتبهم من قياس المسائل بعضها على بعض وهو صحيح في المعنى وإن خالف فيه مخالفون: لأن الكتاب والسنة والإجماع أصل في الأحكام الشرعية كما أن الضرورة أصل في العلوم العقليات. وكما ينبني العلم العقلي على علم الضرورة أو ما بني على علم الضرورة وهكذا أبداً من غير حصر بعدد على ترتيب ونظام الأقرب على الأقرب، ولا يصح أن يبني الأقرب على الأبعد، فكذلك العلوم السمعيات تبنى على الكتاب والسنة وإجماع الأمة أو على ما بني عليها أو ما بني على ما بني عليها بصحته هكذا أبداً إلى غير نهاية بناء الأقرب على الأقرب ولا يصح بناء الأقرب على الأبعد»[٢٢].

لقد أثبتنا هذا النص هنا على طوله لأنه يميز بشكل واضح بين الأصول التي هي أدلة الشرع (الكتاب والسنة والإجماع) والأصول التي تستنبط من تلك الأدلة ويقاس عليها ثم يقاس على الفروع التي تثبت بهذه الأخيرة وهكذا... ومما له دلالته هنا تشبيه «الأصول الأدلة» بالضرورات العقلية التي تبنى عليها سلاسل الاستنتاجات في النظام البرهاني. غير أن هذا التشبيه يجب أن لا يخفي علينا الفرق الأساسي بين الاستدلال البرهاني والاستدلال البياني، وهو الفرق الذي أشرنا إليه قبل، من أنّ الفكر في الاستدلال البياني يتجه دوماً من فرع إلى أصل فهو في جميع الحالات «رد الفرع أصل»، أما في الاستدلال البرهاني فالفكر يتجه بالعكس من ذلك من المقدمات إلى النتائج، وليس من النتائج إلى المقدمات.

٣ ـ وأما التفكير بتوجيه من «الأصل» فيعني الصدور في عملية الاستدلال البياني عن قواعد أصولية سماها بعض الباحثين المعاصرين بـ «قواعد التوجيه»، وهي عبارة عن «ضوابط منهجية» وضعها الأصوليون ليلتزموا بها عند النظر في الأصول التي تستنبط منها الأحكام، فهي قواعد توجيه «لارتباطها بتوجيه الكلام عند التأويل واعتبار وجه منها أولى من الآخر بالقبول»[٢٣]. وتوجد قواعد التوجيه هذه في العلوم البيانية الاستدلالية جميعها: هناك قواعد خاصة بكل علم منها وهناك قواعد مشتركة تعم الاستدلال البياني ككل، سواء في الفقه أو في النحو أو في الكلام... من هذه الأخيرة قولهم «من تمسك بالأصل خرج من عهدة المطالبة بالدليل»، ومن قواعد

---

(٢٢) ابن رشد الجد، المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات، والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات (القاهرة: مطبعة السعادة، [د.ت.])، ص ٢٢.

(٢٣) تمام حسان، الأصول (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨١)، ص ٢٢٠.

التوجيه الخاصة بالنحو قول النحاة «الأصل في الافعال البناء وفي الأسماء الاعراب»، وفي الفقه قول الفقهاء «الأصل في الأشياء الإباحة». . . .

واضح مما تقدم أن للزوج الأصل / الفرع دوراً أساسياً ومركزياً في التفكير داخل الحقل البياني وعلى جميع مستويات النشاط المعرفي: مستوى تأسيس المعرفة، ومستوى تأسيس الاستدلال، ومستوى توجيه الفكر. وواضح كذلك أن ما يهمنا من هذا الزوج ليس المحتوى المعرفي ولا المضمون الايديولوجي لهذا الصنف من الأصول أو ذاك، وإنما يهمنا الجانب الايبيستيمولوجي فيها: إن ما يهمنا من **الأصول ـ أدلة الأحكام** هو ما يؤسسها ايبيستيمولوجيا، وهذا ما سنتناوله في هذا الفصل، وما يهمنا من الزوج **الأصل/الفرع** في عملية القياس هو هذا النوع من القياس واشكاليته العامة، وهذا يكون موضوع الفصل القادم. أما «الأصول» بمعنى **قواعد التوجيه** فهي غير محدودة ولا محددة بل تختلف من علم لآخر ومن مذهب لآخر، وسنصادف عدداً منها في سياق البحث سواء في هذا الفصل أو في الفصول التالية.

ـ ٢ ـ

في الحقل المعرفي البياني يبدأ التفكير دوماً، كما قلنا، انطلاقاً من «أصل». والأصل الأول الذي يؤسس الأصول الأخرى في جميع العلوم البيانية هو **«النص»** (القرآن والحديث بالنسبة للعقيدة والشريعة وهما معاً مع «كلام العرب» بالنسبة للفقه والنحو والبلاغة. . .). والنص، في حقل ثقافي لم تكن الكتابة فيه منتشرة ولا مضبوطة مقننة، هو أساساً: كلام يُروَى أو خطاب ينقله الخلف عن السلف، فهو «خبر». والمشكلة الايبيستيمولوجية الأساسية التي يطرحها «الخبر» في الحقل المعرفي البياني ليست مشكلة الصدق والكذب، بالمعنى المنطقي كما في الحقل المعرفي البرهاني، بل مشكلة **الصحة والوضع**. ذلك أن «الخبر» كمعطى لغوي: لفظ ومعنى، وهما يؤخذان معاً كـ «أصل» أي كسلطة مرجعية (اللفظ بالنسبة للغة والنحو، والمعنى بالنسبة للفقه والكلام) ولذلك فلا مجال لإخضاعه لمقولة الصدق والكذب، داخل الحقل المعرفي البياني. غير أنه بالمقابل لما كان «الخبر» داخل هذا الحقل يتمتع بهذه السلطة، سلطة الأصل المتعالية على أسوار الصدق والكذب، إن صح هذا التعبير، فإن القضية الأساسية ستصبح حينئذ **هي إثبات كونه منقولاً عن مصدره نقلاً صحيحاً**. وعلى الرغم من أنّ الأصوليين قد استعملوا كلمتي «الصدق والكذب» في تعريفهم للخبر بأنه «ما يحتمل الصدق والكذب» فإن ما كان يشغل اهتمامهم ليس الصدق المنطقي، ولا حتى مطابقة مضمون الخبر للواقع بل إن ما كان يهمهم أساساً هو صحته، أعني ثبوت نسبته إلى من صدر عنه ودرجة هذه الصحة. ومن أجل إثبات صحة «الخبر» وتعيين درجة صحته وضع البيانيون جملة من الشروط والقواعد تشكل ما يصح أن نطلق عليه **«نظرية الخبر»** البيانية. وهي موضوع بحثنا في هذه الفقرة.

ولكي يتمكن القارىء غير المختص من أخذ فكرة عامة عن أهمية الخبر في الأبحاث

الأصولية، وبالتالي في النظام المعرفي البياني ككل ننقل إليه هنا عناوين الفصول التي عقدها أبو الحسين البصري في كتابه المعتمد تحت عنوان «باب الكلام في الخبر» (ج ٢ ص ٥٤١ ـ ٦٨٨). وقد اخترنا هذا الكتاب دون غيره لاعتبارين: أولهما أن الكتاب في «علم أصول الفقه»، وهو العلم الذي أَمَدَّ العلوم البيانية الاستدلالية الأخرى بالنموذج المنهجي الذي استنسخته وحاولت تطبيقه. ثانيهما أن مؤلف الكتاب معتزلي كبير، وبالتالي فالكتاب يطلعنا على مدى الأهمية التي كان المعتزلة يولونها لـ «الخبر» وهم الذين يوصفون بأنهم أصحاب «المذهب العقلي» في الإسلام.

يشغل باب «الكلام في الخبر» في الكتاب المذكور ١٤٧ صفحة، وهو حجم لا يقل كثيراً عن الحجم الذي يشغله باب «الكلام في القياس والاجتهاد» (١٨٨ صفحة) الشيء الذي يدل على الأهمية البالغة التي يوليها هذا المفكر المعتزلي الأصولي لـ «الخبر». أما فصول[24] هذا الكتاب فهي تتوالى عنده كما يلي: ١) اسم الخبر وحده وما به يكون الخبر خبراً وأقسامه: الصدق والكذب. ٢) الأخبار التي يعلم صدقها والتي يعلم كذبها والتي لا يعلم كلا الأمرين من حالها. ٣) بيان وقوع العلم بالاخبار وبيان صفة العلم الواقع بالتواتر. ٤) شروط وقوع العلم بالخبر المتواتر. ٥) الخبر الواحد لا يقتضي العلم. ٦) ما يقبل فيه خبر الواحد وما لا يقبل فيه. ٧) جواز ورود التعبد بأخبار الآحاد. ٨) التعبد بخبر الواحد. ٩) ما يرد له الخبر وما لا يرد له مما فيه اشتباه. ١٠) الخبر إذا تضمن زيادة لم تذكر في رواية أخرى. ١١) فصول أحوال الراوي. ١٢) فصول كيفية النقل. ١٣) القول في المراسيل[25]. ١٤)فصول ما يرجع إليه إلى المخبر عنه مما يؤثر في الخبر. ١٥) قول الصحابي: «امرنا بكذا»، ما حكمه. ١٦) مذهب الراوي إذا كان بخلاف روايته: ما المعقول منه وهل يختص به راويته أم لا؟ ١٧) الأخبار المتعارضة. ١٨) ما يترجح به أحد الخبرين.

واضح إذن أننا هنا ازاء قارة ايبيستيمولوجية كاملة يتركز البحث فيها حول محور رئيسي هو مدى صحة «الخبر»، وبالتالي مدى سلطته. وإذا كان علماء أصول الفقه قد أخذوا معظم ما يقررونه في هذا الموضوع من علماء الحديث فإنهم قد أضفوا على أبحاثهم ومناقشاتهم طابعاً أصولياً فاهتموا بما يؤسس سلطة «الخبر» ومصداقيته أكثر من اهتمامهم بأي شيء آخر، علماً أن المقصود عندهم بـ «الخبر» هو الحديث غالباً، وهو من الأصول ـ الأدلة كما قلنا. أما اللغويون والنحاة الذين اعتمدوا هم كذلك على ما قرره أهل الحديث في الموضوع نفسه فإنهم، على الرغم من تأثرهم البالغ بعلماء أصول الفقه، قد ركزوا اهتمامهم على ما يستجيب لمتطلبات موضوع علمهم (اللغة والنحو) فكانت أبحاثهم ومناقشاتهم مركزة أساساً حول ضبط «نقل» اللغة وكيفية «سماعها». أما علماء الكلام فإن انشغالهم بـ «الخبر» قد أملته عليهم بعض مسائل علمهم. منها أنهم اعتبروا «أدلة السمع» التي هي «الكتاب والسنة وإجماع الأمة

---

(٢٤) يسميها المؤلف أبواباً. أما الأقسام الكبرى للكتاب فيعنونها هكذا: «الكلام في......».
(٢٥) المراسيل: جمع مرسل وهو الحديث الذي يحذف رواته عند روايته فيذكر الأول منهم.

والقياس الشرعي المنتزع من الأصول المنطوق بها وما جرى مجرى القياس على العلة من ضرب الاجتهاد»[٢٦]. اعتبروها من جملة ما يستدل به في علم الكلام، ومن ثم كان «الخبر» يهمهم بمقدار ما يهم علماء أصول الفقه. ومنها أن «الخبر» يحتاج إليه لاثبات كون القرآن معجزاً للعرب. فالعلم بأن القرآن «ناقض للعادة موقوف على أن القوم لم يعارضوه وعلى أن علة تركهم المعارضة تجري مجرى التعذر والمعجز» وذلك العلم «لا يتأتى إلا بالاخبار»[٢٧] ومنها أيضاً إثبات أن الإمامة أو الخلافة تكون بـ «الاختيار»، وليس بالنص كما تقول الشيعة[٢٨].

تلك نظرة موجزة عن مدى انشغال البيانيين، على اختلاف اختصاصاتهم، بـ «الخبر» كمصدر من مصادر المعرفة البيانية وأصل من أصولها، وعلينا الآن أن نتعرف على الكيفية التي يؤسسون بها سلطته.

يصنف البيانيون «الخبر» إلى صنفين: خبر التواتر، وخبر الآحاد. وإذا كان علماء الحديث الذين يرجع إليهم هذا التصنيف لم يهتموا بتأسيس سلطة «الحديث المتواتر» فلأن هذا النوع من «الخبر» يحمل سلطته معه، وهي سلطة التواتر، سلطة الجماعة الواسعة المستفيضة التي يستحيل، لأسباب موضوعية، اتفاق أفرادها على الكذب لكونهم من آفاق مختلفة، ولذلك نجدهم، أعني علماء الحديث، ينصرفون بكل جهودهم إلى «خبر الآحاد» (= الحديث الذي يرويه أفراد محصورو العدد) يميزون فيه بين الصحيح وغير الصحيح، بين الحسن والضعيف... الخ، معتمدين في ذلك على ضبط سلسلة رواته ونقدهم بـ «التعديل والتجريح»، وذلك هو «علم الاسناد».

أما علماء الأصول من فقهاء ومتكلمين فقد اهتموا بتأسيس سلطة النوعين معاً، خبر التواتر وخبر الآحاد، فناقشوا بتفصيل مفهوم «التواتر» كما ناقشوا شروط صحية خبر الآحاد، سالكين في هذا وذاك مسلكهم في علم الكلام: يفترضون افتراضات ويدلون باعتراضات ليردوا عليها بأخرى أو يدفعوها دفعاً، **فأفصحوا من خلال ذلك عن مكامن السلطة التي يمارسها «الخبر» على العقل البياني العربي**، وهي المكامن التي يهمنا إبرازها الآن.

يعرّف الغزالي «الخبر» بأنه: «القول الذي يدخله الصدق أو الكذب». ويلح على استعمال «أو» بدل «واو» العطف ليس فقط لأن «الخبر الواحد لا يدخله كلاهما» (= الصدق والكذب فيكون الخبر صادقاً كاذباً وهذا تناقض) بل أيضاً لأن «كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلاً، والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق أصلاً». ويربط الغزالي الخبر بـ «الكلام القائم بالنفس»، ويعتبره

---

(٢٦) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، **التمهيد**، تحقيق الأب رتشرد يوسف مكارثي (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧)، ص ١٣.

(٢٧) القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد، **المغني في أبواب التوحيد والعدل** (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد، ١٩٦٠ - ١٩٦١)، ج ١٥، ص ٣١٧ - ٣١٨.

(٢٨) انظر: «باب الكلام في الامامة وذكر جمل من أحكام الأخبار وما يدل على فساد النص وصحة الاختيار،» في: الباقلاني، المصدر نفسه.

قسماً من أقسامه. «وأما العبارة فهي الأصوات المتقطعة التي صيغتها مثل قول القائل: زيد قائم وضارب، وهذا ليس خبراً لذاته، بل يصير خبراً بقصد القاصد إلى التعبير به عما في النفس. ولهذا إذا صدر من نائم أو مغلوب لم يكن خبراً، وأما كلام النفس فهو خبر لذاته، وجنسه إذا وجد لا يتغير بقصد القاصد»[29].

هكذا يبتعد الفقيه الأصولي عن حقل تفكير علماء الحديث لينخرط مباشرة في اشكاليات المتكلمين فيميز في «الخبر»، بوصفه كلاما، بين كلام النفس والعبارة اللفظية، بين كلام صدر عن قصد المتكلم وكلام صدر عن غير قصده.. ولم يكن انخراط الفقيه الأصولي في هذه المشاكل فضولاً منه، ولا كان - فقط - بسبب تداخل مسائل أصول الفقه بمسائل علم الكلام، بل أيضاً، وهذا هو السبب الحقيقي، لأن السلطة التي يعطيها الأصولي لـ «الخبر» تحتاج فعلاً إلى تبرير، وتبرير كاف.

لقد كان من بين المسائل الأساسية التي أثارها الأصوليون حول خبر التواتر مسألة ما إذا كان يفيد «العلم» أو لا يفيده. و«العلم» في اصطلاحهم هو «سكون النفس» لما تعتقده وعدم ترددها في القبول أو الرفض. والخبر إذا كان يفيد «العلم» صار الاعتقاد فيما يخبر به واجباً، أي صار جزءاً من العقيدة التي يجب الايمان بها[30]. ليس هذا وحسب، بل لقد ناقش الأصوليون مسألة ما إذا كان «العلم» الذي يفيده الخبر المتواتر «علم ضرورة» أم «علم استدلال». و«علم الضرورة» عندهم هو ما يحصل في النفس من معارف حسية ووجدانية بدون واسطة الدليل، أما «علم الاستدلال» فهو الذي يكون بواسطة النظر في الدليل[31]. وهم يعتبرون الخبر المتواتر مفيداً لـ «العلم الضروري» لأن الناس يسلمون بـ «الضرورة» - أي بدون مناقشة ولا وقوع في شك - بوجود مدينة تسمى «بغداد»، مثلاً لا لأنهم رأوها بعيونهم، بل لأنهم علموا بوجودها بواسطة اخبار متواترة، كثيرة ومتعددة، بحيث لا يتصور في العقل اتفاق ناقليها على الكذب.

من هنا تتجلّى لنا السلطة المعرفية التي يمنحها المتكلمون والأصوليون عامة لـ «خبر التواتر»: إنهم يضعونه في أعلى مراتب الاعتقاد: مرتبة المعارف الضرورية التي مصدرها الحس والأوليات العقلية...»[32] ووعياً منهم بهذه الأهمية القصوى التي للخبر المتواتر اشترطوا فيه عدة شروط اجملها الغزالي في أربعة: **الأول** أن يكون النقل عن علم لا عن ظن أو تخمين. **الثاني** أن يكون علمهم ذاك مستنداً إلى محسوس: «إذ لو أخبرنا أهل بغداد عن حدوث العالم وعن صدق بعض الأنبياء لم يحصل لنا العلم». **الثالث** أن تتوافر فيه تلك الشروط على مدى الأجيال التي تنقله من الجيل الأول الذي سمع الخبر عمن صدر عنه إلى الجيل الأخير الذي

---

(29) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ١، ص ١٣٢. انظر مناقشة واسعة حول الخبر ومسألة الصدق والكذب في: أبي الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ص٥٤١.

(30) انظر: الفرق بين «العلم» «والعمل» في هذا القسم، المدخل ص ٣٦، وانظر لاحقاً ص ١٢٤.

(31) سنفصل القول لاحقاً في الفرق بين علم الضرورة وعلم الاستدلال عند البيانيين. انظر هذا القسم، الفصل ٦.

(32) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ١، ص ٤٤.

نقله إلينا. والقاعدة الأصولية في هذه المسألة هي أن «خبر أهل كل عصر خبر مستقل بنفسه فلا بد فيه من الشروط». واستناداً إلى هذه القاعدة يخرج الأصوليون من اطار «خبر التواتر» ما ينقله اليهود أجيالاً عن أجيال من تكذيب النبي موسى لكل من ينسخ شريعته، وما ينقله الشيعة من أن الرسول نص على الخلافة لعلي بن أبي طالب لأن مثل هذه الأخبار لا تتوافر فيها الشروط المذكورة في الجيل الأول الناقل لِلْخبر، وإنما هو خبر وضعه الآحاد من الناس ابتداء، ثم عملوا على اذاعته وافشائه فكثر ناقلوه بعد ذلك عصراً بعد عصر. والشرط الرابع والأخير يتعلق بالعدد: عدد الناقلين الذين لا بدّ منه لحصول «التواتر». وهنا يضطرب الأصوليون، من فقهاء ومتكلمين، اضطراباً كبيراً[٣٣]. فبعضهم يدلي بأرقام محددة، وبعضهم يتوقف. أما الغزالي فإنه يلتمس مخرجاً لمشكلة العدد «الكامل» الذي يثبت به التواتر بقلب المسألة فيقول:

«والكامل، وهو أقل عدد يورث العلم، ليس معلوماً. لكنا بحصول العلم الضروري نتبين كمال العدد، لا أنّا بكمال العدد نستدل على حصول العلم»[٣٤].

كيف؟ لقد انطلقنا مع الغزالي نفسه من القول إن «التواتر» يفيد العلم «الضروري» فكيف يجوز القول الآن بأن كمال العدد الذي به يصير الخبر متواتراً إنما نتبينه بحصول العلم «الضروري». أليس هذا دوراً؟

يحاول الغزالي أن يتجاوز هذا الإشكال برد «العلم الضروري» الذي يفيده التواتر إلى عامل سيكولوجي: هو يرى أنه لكي يحصل «العلم الضروري» لا بد من قرائن تجعل السامع للخبر المتواتر يكتسب قناعة داخلية بصدقه. ويشرح ذلك فيقول: إننا نعرف أموراً غير محسوسة تتعلق بغيرنا، ككون هذا الشخص واقع في حب فتاة ما، نعرف عنه ذلك من خلال أمارات ودلائل تبدو عليه واحدة بعد الأخرى وتعبر كلها عن سلوك العشّاق. فإذا ظهرت فيه علامة واحدة حصل لنا اعتقاد ضعيف بأنه عاشق، ولكن عندما تصدر عنه علامات أخرى، ثانية وثالثة ورابعة الخ... و«تتواتر» هكذا، دالة على أنه يحب ويعشق، حصل لنا حينئذ علم قطعي بأنّ هذا الشخص عاشق. وهكذا «فاقتران هذه الدلائل كاقتران الاخبار وتواترها. وكل دلالة شاهدة يتطرق إليها الاحتمال كقول كل مخبر على حياله، وينشأ من الاجتماع: العلم... وإذا كان هذا غير منكر فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن اليه. ولو تجرد عن القرائن لم يفد العلم: فإنه إذا أخبر خمسة أو ستة عن موت انسان لا يحصل العلم بصدقهم، لكن إذا انضم اليهم خروج والد الميت من الدار حاسر الرأس حافي القدمين ممزق الثياب مضطرب الحال يصفق وجهه ورأسه وهو رجل كبير ذو منصب ومروءة لا يخالف عادته ومروءته إلا عن ضرورة، فيجوز أن يكون هذا قرينة تنضم إلى قول أولئك فتقوم في التأثير مقام بقية العدد... فهذا يؤثر في النفس تأثيراً لا ينكر».

وعلى هذا الاعتبار فإنه ليس من الضروري في نظر الغزالي، أن يكون عدد الناقلين للخبر الذين يحصل بهم «العدد الكامل» الذي يفيد العلم، عدداً واحداً في كل واقعة، بل

(٣٣) لمناقشات مطولة حول «شروط الخبر المتواتر»، انظر: البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٥٥٨.

(٣٤) الغزالي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٥.

يجوز أن يختلف باختلاف الوقائع والأشخاص والقرائن. ويذهب الغزالي إلى أبعد من ذلك فيقرر أن «العلم» قد يحصل بقول رجل واحد، وذلك إذا توفرت قرائن كافية. يقول «فلا يبعد أن تبلغ القرائن مبلغا لا يبقى بينها وبين اثارة العلم إلا قرينة واحدة يقوم اخبار الواحد مقام تلك القرائن».

تعدد القرائن يقوم مقام تعدد الناقلين، ليكن. ولكن ما القول إذا لم تتوفر قرائن؟

يجيب الغزالي قائلاً: «وإذا قدرنا انتفاء القرائن فأقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوما لنا ولا سبيل لنا إلى معرفته: فإنا لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكة ووجود الشافعي ووجود الأنبياء، عليهم السلام عند تواتر الخبر إلينا وانه كان بعد خبر المائة والمائتين، ويعسر علينا تجربة ذلك وإن تكلفنا. وسبيل التكلف أن نراقب أنفسنا إذا قتل رجل في السوق مثلا وانصرف جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا يخبرونا عن قتله. فإن قول الأول يحرك الظن وقول الثاني والثالث يؤكده ولا يزال يتزايد تأكيدا إلى أن يصير ضروريا لا يمكن أن نشكك فيه أنفسنا. فلو أمكن تصوّر الوقوف على اللحظة التي يحصل العلم فيها ضرورة وحسب حساب المخبرين وعددهم لأمكن الوقوف. ولكن درك تلك اللحظة عسير: فإنه تتزايد قوة الاعتقاد تزايدا خفي التدريج، نحو تزايد عقل الصبي المميز إلى أن يبلغ حد التكليف، ونحو تزايد ضوء الصّباح إلى أن ينتهي إلى حد الكمال، فلذلك بقي هذا في غطاء الاشكال وتعذر على القوة البشرية ادراكه»[٣٥].

لا شك أننا هنا أمام تحليل دقيق لسيكولوجية الاعتقاد[٣٦]. ولكن هل يكفي هذا في تبرير «خبر التواتر» من الناحية الفقهية؟

إن تحليل الغزالي للدور الذي تلعبه القرائن في التصديق بالخبر تحليل لا غبار عليه من الناحية السيكولوجية، مثله في ذلك تحليله لـ «تزايد قوة الاعتقاد»، وتأكيده، بأنّ هذا التزايد تزايد خفي لا يمكن ضبط اللحظة التي ينتقل فيها المرء معه من «الظن» إلى «العلم» عند تواتر الاخبار. غير أن ما يؤسس الاعتقاد في الأمثلة التي ذكرها الغزالي ليس «القرائن» ولا «تزايد المخبرين» بل إنما تؤسسه المشاهدة الحسية (مشاهدة الفتى العاشق، مشاهدة الرجل وهو يصفق وجهه، مشاهدة الرجل في السوق. مشاهدة ضوء الصبح.. الخ). فالقرائن وتزايد الأخبار ليست، في هذه الحالات، سوى عناصر مكملة للحادث الأساسي الذي يحرك الظن ابتداء، أعني مشاهدة الواقعة. ومشكلة «خبر التواتر» في الميدان الفقهي هو أنه يفتقر إلى ما يؤسسه تجريبياً، أعني المشاهدة. نعم ان الذين نقلوا الخبر عن مصدره قد سمعوه منه، ولكن المشكلة هي أن الذين قاموا بتدوين الأخبار وجمع الحديث بعد أزيد من مائة سنة من وفاة النبي لم يكن في امكانهم قط رصد «تزايد الناقلين» كما في مثال «الرجل الذي قتل في السوق» الذي ذكره الغزالي، ولا جمع القرائن كما في المثال الذي ذكره عن «الرجل الذي مات ابنه» هذا من جهة، ومن جهة أخرى فما نظن أن الفقهاء والمحدثين، والبيانيين عموماً، يقبلون

---

(٣٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٣٦) لا بد من الاشارة هنا إلى أن هذا التحليل ليس من مبتكرات الغزالي. بل لقد سبق إلى القول به إبراهيم بن سيار النظام المعتزلي المشهور. انظر، عبدالجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج ١٥، ص ٣٩٣، والبصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٥٦٦.

إرجـاع الاعتقاد في صحـة «خبر التـواتر»، وهـو مصـدر للتشريـع قـويّ، إلى مجـرد عـوامـل سيكولوجية، عوامل «تؤثر في النفس تأثيراً لا ينكر».

والحق أنـه لا أحد من الفقهـاء ولا ممن يتخـذون «التـواتـر» مـوصـلاً لـ «العلم» يقبـل بتأسيس هذا «العلم» على مجرد عوامل سيكولوجية. لقد كانوا جميعاً حريصين على التمييز بين «الظن» و «العلم». وإذا كان «التأثير في النفس» يحرك الظن، كما يقولون، فإنـه لا أحد منهم يقـول بأنـه يولـد «العلم» خصوصـاً وهم يجعلون «العلم» الحاصـل بخبر التـواتر من «العلوم الضرورية» التي لا تستطيع النفس انفكاكاً عنها ولا دفعها بصورة من الصـور تمامـاً مثلما أنك لا تستطيع دفع صورة الشجرة عن عينيك وأنت تبصرها.

الاعتبارات السيكولوجية التي ذكرها الغزالي لا تؤسس «خبر التواتر» بـل تنسف نظريـة الخبر البيانية نسفاً. فمن أين يستمد «التواتر»، اذن، قوته الفعلية، في الحقل المعرفي البيـاني: في الحديث والفقه واللغة والكلام؟

الواقع أن الجواب عن هذا السؤال يجب أن يلتمس لا في تحليل الأصوليين لـ «التواتـر» وشروطـه بمعزل عن الأنـواع الأخرى من الأخبـار التي تفيد «العلم» حسب تصنيفـاتهم، بـل يجب البحث عنه في نظريتهم في الخبر بكاملهـا. وبعبارة أخـرى إن ما يؤسس «العلم» الـذي يفيده خبر التواتر هو نفس ما يؤسس «العلم» الذي تفيده الأخبار غير المتواترة التي تتوفر فيهـا شروط معينة. . . لنرجع اذن إلى الغزالي نفسه ولنبحث الأمر معه.

يصنف الغزالي «الاخبار» الى ما يجب تصديقه وما يجب تكذيبه ومـا يجب التوقف فيـه. وما يهمنا هنا هو الصنف الأول، وهو يجعله سبعة أقسام: «**الأول** ما أخبر عنه عدد التواتر فإنه يجب تصديقه ضرورة وإن لم يدل عليه دليل آخر. فليس في الاخبار ما يُعلم صـدقه بمجرد الإخبار إلا المتـواتر. ومـا عداه فإنما يعلم صدقه بدليل آخر يدلّ عليه، سوى نفس الخبر. (قارن هذا مع ما سبق ان قاله قبل بخصـوص القرائن. . .). **الثاني** ما أخبر الله تعالى عنه فهو صدق بدليل استحـالة الكـذب عليه. . . **الثـالث** خبر الـرسول عليه السلام ودليل صدقه: دلالة المعجزة على صدقه مع استحالة اظهار المعجزة على أيدي الكاذبين. . . **الرابع** ما أخبرت عنه الأمة، إذ ثبتت عصمتها بقول الرسول عليه السلام المعصوم عن الكذب. . . **الخامس** كل خـبر يوافق ما أخبر الله تعالى عنه أو رسوله (ص) أو الأمة أو من صدقه هؤلاء أو دل العقل عليه والسمـع إذ لو كـان كذباً لكان الموافقُ عليه كذباً. **السادس** كل خبر صح أنه ذكره المخبر بين يدي رسول الله (ص) وبمسمع منـه ولم يكن غافلاً عنه فسكت عليه، لأنـه لو كـان كذبـاً لما سكت عنـه ولا عن تكذيبـه، ونعني به مـا يتعلق بالـدين. **السـابع** كـل خبر ذكـر بين يـدي جماعـة أمسكوا عن تكـذيبه، والعـادة تقضي في مثل ذلـك بالتكـذيب وامتنـاع السـكوت لو كان كذباً»[٣٧].

وإذا نحن أعدنا ترتيب هذه الأقسام حسب قوتها من الناحية الدينيـة وجدنـاها تتـدرج كما يلي: الخبر الصادر عن **الله** (= القرآن)، الخبر الصادر عن **الرسـول** (= الحديث)، الخـبر الصادر عن **الأمة** (= الاجماع)، الخبر الموافق لما أخبر به الله أو رسوله أو الأمة، ما سكت عنه الرسول، ما سكتت عنه الأمة، ثم أخيراً ما أخبر عنـه «عدد التـواتر». وواضـح أن المراجـع

---

(٣٧) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج ١، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

التي تستند عليها هـذه الأقسام في صـدقها ثـلاثة لا غـير: **الله، الرسـول، الأمة**. والمقصـود بـ «الأمة» عندما تذكر في مثل هذا السياق هو «استحالة اجماعها على الكـذب» كما ينص على ذلك حديث مشهور.

وإذن فالسلطة التي تمنح «التواتر» قوته الابيستيمـولوجيـة في الحقل المعـرفي البياني هي «الاجماع». وهذا شيء واضح، خصوصـاً إذا نظرنـا إلى «الطرف» الأول النـاقل للخـبر، أي الجيل الأول الذي سمع عن النبي وهم الصحابة. فـ «التواتر» المنسوب إلى هذا الطرف يعني «اجماع الصحابة»، ويكون هذا الاجماع إما بذكرهم الشيء وتقريرهم إياه، وإما بسكوتهم عنه وعدم اعتراضهم عليه. وإذن فـ «التواتـر» كسلطة تؤسس صدق الخـبر، لا يعني تواتـر النقل عن الصحابة وحسب، بل يعني أساسـاً وقبل كـل شيء تواتـره بين الصحـابة، أي اجمـاعهم عليه، إما تقريراً وإما سكوتاً. وبالتالي فالذي يؤسس «خبر التواتر» هو، أولاً وقبل كل شيء، الاجماع: اجماع الصحابة.

سلطة الاجماع ـ اجماع الصحابة ـ هـي التي تؤسس، ابتداء، مصداقية «خبر التـواتر». وسنحلل هذه السلطة بعد حين. أما الآن فلننظر إلى ما يؤسس مصداقية «النقل» أو «الرواية» عن الصحابة عندما يتعلق الأمر بـ «خبر الآحاد».

اهتم علماء الحديث وعلماء أصول الفقه اهتماماً كبيراً بـ «خبر الآحاد»، نـظراً لما يـترتب عنه من نتائج دينية وسياسية. ذلك لأنه إذا كان «خبر التواتر» وهو الذي تنقله جماعات يتعذّر اتفاقها على الكذب، إنما ترجع سلطته في نهاية التحليل الى «اجمـاع الصحابـة» كما بيّنـا، **فإن «خبر الآحاد» لا يتمتع بذات الحصانة، حصانة الاجماع**، وبالتالي فلا بد أن يكون مثـار شك وجدال، خصوصاً مع مـا عرف من تفشي «**الـوضع**»: وضـع الحديث ووضـع اللغة ووضـع الأخبار، أي اختلاقها كذبـاً لهذه الغـاية أو تلك. لـذلك كـان لا بدّ من الحـرص على ضبط «النقل»، والسبيل إلى ذلك: **الإسناد**.

وهنا لا بد من وضع منهج «الإسناد» في اطاره التاريخي. معروف أن الحديث النبوي لم يبدأ جمعه إلا بعـد وفاة الـرسول بـأكثر من مـائة سنـة. ومعروف كـذلك أن الثقـافة العـربية الإسلامية كانت طوال هذه المدة ثقـافة شفـوية الطابع[٣٨]. فـ «العلم» ـ أي الحـديث بصورة خاصة ـ كان يؤخذ من أفواه الرجال وليس من الصحائف. لقـد كان هنـاك عزوف عـام عن كتابة الحديث، تجنباً لاحتمال اختلاطه بالقرآن الذي كان وحده يكتب سواء زمن النبي وحين الـوحي أو بعده. أمـا الباقي، من حـديث وغيره، فقـد ترك للروايـة الشفويـة وللتقـاييـد أو المذكرات الشخصية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من التذكير هنا بأنّ اللغة العربية كانت تكتب قبل وضع النحو بدون نقط وبدون حركات، وبـالتالي فـالكلمات المكتوبـة كانت معرضة دوماً لـ «التصحيف» أي للخطأ. إن هذا يعني أن الكتابـة لم تكن تتمتع، قبـل عصر

(٣٨) انظر: الجابري، **تكوين العقل العربي**، ج ١، الفصل ٣.

التدوين على الأقل، بما يكفي من «الحصانة» والمصداقية، ولـذلك لم يكـونوا يكتفـون بكتابـة القرآن في المصاحف، بـل كانـوا يحرصـون شديـد الحرص عـلى حفظه واستـظهاره عن ظهـر قلب، وضبط روايته وقرّائه.

وأمام هذه الوضعية لم يكن من سبيـل لتوثيق «الخـبر»، أي خبر كـان، غير التـأكد من صحة صدوره عَمَّن ينسب إليه. ولم يكن من سبيل إلى ذلـك غير ضبط سنـده، أي النظر في رواته إن كانوا من الموثوق بهم أم لا. وقد اهتم أهل الحديث بـالإسناد فـوضعوا لـه مقاييس خاصة أهمها «التعديل والتجريح». ويقصدون بـ «التعديل» وصف الراوي بصفات تجعل منه «عدلاً» والرجل العدل عندهم «هو من لم يظهر في أمـر دينه ومـروءته مـا يخل بهـما، فيقبل لـذلك خـبره وشهادته» (إذا كان مسلماً عاقلاً بالغا ضابطاً لما يحفظ ويروى). أما «التجـريح» فهـو ذكر وصف في الراوي ينال من عدالته ويخلّ بحفظه وضبطه[39].

واضح أنه ليس من شأننا هنـا عرض ولا منـاقشة مقـاييس ضبط السند، التي وضعهـا أهل الحديث، وإنما يهمنا التعرف على ما يؤسس السلطة الايبيستيمولـوجية التي لـلإسناد، في الحقل المعرفي البياني ككل.

لنبدأ أولاً بتحديد المقصود بـ «خبر الآحـاد»، فهو المعني بالإسناد. يقول الباقلاّني: «أما حقيقة هذه الإضافة في اللغة (= اضافة الخبر إلى الآحاد) فإنه خبر واحد وأن الراوي له واحد لا اثنـان ولا أكثر من ذلك. غير ان الفقهاء والمتكلمين قد تواضعوا على تسميـة كل خـبر قصر عن ايجاب العلم بـأنه خـبر واحد، سـواء عندهم رواه الـواحد أو الجـماعة التي تـزيد عن الـواحد. وهـذا الخبر لا يـوجب العلم... ولكن يوجب العمل إذا كان ناقله عدلاً ولم يعارضه مـا هو أقـوى منه، عـلى حد مـا نذهب إليـه»[40]. ويعبّر الغـزالي عن ذات المعنى فيقول: «اعلم أنا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الاخبار إلى حد التـواتر المفيـد للعلم، فما نقله جماعة من خمسة أو ستة فهو خبر الواحد»[41].

هذا والمقصود بقولهم: «لا يوجب العلم ويوجب العمل» انـه لا يجب الاعتقاد الـذي تَسْكُن اليه النفس بل يفيد الظن فقط، ولذلك كان الشك فيه لا يعد إثماً من الناحيـة الدينيـة. أما أنـه «يوجب العمـل» أو «يجب التعبد بـه» فمعناه أنـه يجب اداء مـا ينصّ عليـه من الأحكـام الشرعية في العبادات والمعاملات. أما لماذا يجب «العمل» به رغم أنه يفيد الـظن فقط، فتلك مسألة ثار حولها نقاش طويل، تخلص منه الغزالي بالقول: «الصّحيح الذي ذهب إليـه الجماهـير من سلف الأمة من الصحابـة والتابعـين والفقهاء والمتكلمـين انه لا يستحيـل التعبد بخـبر الواحـد عقلاً، ولا يجب التعبـد به عقـلاً، وأن التعبد بـه واقع سمعـاً»، أي أنه ثـابت بالنقـل. ويستدلـون على ذلـك بدليلين: «أحدهما اجماع الصحابة على قبول خبر الواحد. والثاني تواتر الخبر بإنفاذ رسول الله (ص) الولاة والرسل إلى البـلاد

---

(39) للتفـاصيل، انـظر: محمد عجـاج الخطيب، **أصـول الحديث ومصـطلحه** (بـيروت: دار الفكـر، 1975)، ص ٢٦٠ وما بعدها، والغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ١، ص ١٦٢.

(40) الباقلاني، **التمهيد**، ص ٣٨٦.

(41) الغزالي، المصدر نفسه، ص ١٤٥.

وتكليفه إياهم تصديقهم فيما نقلوه من الشرع»[٤٢]. وبما أن «التواتر» يستمد سلطته من الإجماع، كما أوضحنا قبل، فإن قول الغزالي ان التعبد بخبر الآحاد «واقع سمعاً» معناه: اجماع الصحابة على قبوله. وبالتالي فالدليلان كلاهما يؤولان في نهاية المطاف إلى «إجماع الصحابة».

هكذا يتضح أن السلطة التي تؤسس خبر الآحاد هي ذاتها التي تؤسس خبر التواتر، انها سلطة **«إجماع الصحابة»**. هذا، والإسناد لا يثبت صحة الخبر في ذاته، بل إنما يثبت صحة نسبته إلى الرسول طبقاً للشروط التي يعتمدها أهل الحديث، فهو صحيح على شروطهم[٤٣]، وليس صحيحاً في نفسه، ومن هنا كان «لا يوجب العلم». أما كونه «يوجب العمل» فهذا أيضاً لا بسبب وثاقة الإسناد بل بسبب تواتر الخبر بإجماع الصحابة على العمل به.

الإجماع، إذن، هو الذي يؤسس «الخبر»، متواتراً كان أو غير متواتر. **الإجماع يمنح خبر التواتر إيجاب العلم والعمل، كما يمنح خبر الآحاد سلطة ايجاب العمل به...** فما الذي يؤسس سلطة «الاجماع» نفسه؟

ذلك ما سنناقشه في الفقرة التالية.

- ٣ -

الوضع الايبيستيمولوجي لـ «الإجماع» في الفكر البياني وضع معقد تماماً. لقد بذل البيانيون، والأصوليون والمتكلمون منهم خاصة، جهوداً فكرية كبيرة، منذ الشافعي إلى اليوم، من أجل تقنينه وضبطه، ولكن النتيجة في نهاية الأمر كانت وما تزال جملة من الآراء مختلفة ومتشعبة ومتضاربة: لقد اختلفوا في تعريفه، وفي تأسيسه (اثبات حجّيّته أي كونه أصلاً)، وفي قبوله، وفي إمكان انعقاده، وفي كيفية حصوله، وفي تحديد زمنه الخ... ومع ذلك فهم جميعاً، سواء منهم المنافحون عنه أو المشككون فيه أو المتوقفون، يمنحونه سلطة ابيستيمولوجية قوية، ليس في الفقه وحسب، بل في جميع العلوم البيانية دينية كانت أو لغوية. كما أن هذه السلطة، سلطة الإجماع، قد امتد تأثيرها إلى داخل كل مذهب، كلامي أو فقهي أو نحوي، حيث يلجأ أحياناً إلى الاستدلال بـ «اجماع» أهل المذهب للاحتجاج لرأي أو لردّ رأي.

لِنَستعرِضْ أولاً بعض مظاهر سلطة «الإجماع» خارج التفكير الفقهي لنرى إلى أية درجة كان هذا «الأصل»، وربما ما يزال، من أقوى السلطات المرجعية في الحقل المعرفي البياني، ثم نعود بعد ذلك إلى علم أصول الفقه حيث سنتبين بوضوح مدى تعقيد وضع هذا «الأصل».

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٤٣) الحافظ العراقي، التقييد والإيضاح لما اطلق واغلق في شرح مقدمة ابن الصلاح، تحقيق محمد عثمان (بيروت: [د.ن.]، ١٩٦٩)، ص ٢١، والجابري، تكوين العقل العربي، ج ١، ص ٦٤.

لقد تبنّى علماء العربية، من لغويين ونحويين، وكذلك فعل البلاغيون وإن بصورة ضمنية، تبنّوْا جميعاً الهيكل الصوري لعلم أصول الفقه فجعلوا من النص (= السماع، النقل) والإجماع والقياس، الأصول الثلاثة الأساسية، كما جعلوا، شأنهم في ذلك شأن الأصوليين الفقهاء، من الاستحسان والاستصحاب الخ . . . أصولاً مكملة. وهكذا فبالنسبة لـ «الأصل» الذي يهمنا هنا ـ الإجماع ـ نجد ابن جني الذي كان من أكبر «المتكلمين» في أصول النحو يعقد بابا بعنوان: «باب القول في إجماع أهل العربية متى يكون حجّة» يقول فيه: «اعلم أن اجماع أهل البلدين[44] إنما يكون حجة إذا أعطاك خصمك يده ألا يخالف المنصوص والمقيس على المنصوص، فاما إن لم يعط يده بذلك فلا يكون إجماعهم حجة»، ومع أن ابن جني يربط العمل لـ «اجماع أهل العربية» ـ أي النحاة ـ بموافقة «الخصم» أي النحوي صاحب الرأي المخالف، على التقيد بالنص وما قيس عليه، فإنه يعود فيجعل سلطة الجماعة ـ جماعة النحاة ـ ملزمة في كل الأحوال. يقول: «إلاّ أننا مع هذا الذي رأيناه وسوَّغناه لا يسمح له بالإقدام على مخالفة الجماعة التي طال بحثها وتقدم نظرها وتتالت أواخر عن أوائل واعجازاً عن كلاكل. . . فإذا هو حذا على هذا المثال وباشر بإنعام تصفحه أحناء الحال، أمضى الرأي فيما يريه الله منه غير معاز به (= مغالب) ولا غاضّ من السلف رحمهم الله في شيء منه، فإنه إذا فعل ذلك سدد رأيه وشيع خاطره»[45].

واضح أن ابن جني يؤكد هنا على عدم جواز مخالفة «اجماع» النحويين، وهو المقصود بـ «الإجماع» عندما يتعلق الأمر بالإجماع في العربية. وهذا مأخوذ من علماء أصول الفقه الذين ناقشوا المسألة وقرروا أن المقصود بـ «الإجماع» هو اجماع «المجتهدين» وليس إجماع عامة الناس. ويؤكد ابن جني هذا المعنى في سياق آخر: جواز أو عدم جواز الاقتداء بالنحويين ـ أي تقليدهم مثلما يقلد الناس المجتهدين في الفقه ـ فيقول: «ولما كان النحويون بالعرب لاحقين، وعلى سَمْتهم آخذين، وبألفاظهم متحلّين، وبمعانيهم وقُصودهم سين، جاز لصاحب هذا العلم. . . أن يرى فيه نحواً مما رأوا ويحذوه على أمثلتهم التي حَذَوْا، وأن يعتقد في هذا الموضوع نحواً مما اعتقدوا في أمثاله»[46].

الإجماع، إذن أصل من أصول «التشريع» في النحو واللغة. وفي الغالب يتم العمل بهذا الأصل بدون تأسيس ولا تبرير وكأنه من بديهيات العقل. هكذا نجد ابن جني نفسه ينطلق من هذا الأصل منذ الصفحات الأولى من كتابه، بصورة عفوية، حيث يقرر في سياق تمييزه بين الكلام والقول ان «من أدل الدليل على الفرق بين الكلام والقول اجماع الناس على أن يقولوا: كلام الله، ولا يقال: القرآن قول الله»[47].

لم تكن هذه السلطة التي مارسها «الاجماع» على عقول النحاة واللغويين الا مظهراً من

---

(٤٤) يقصد الكوفة والبصرة.

(٤٥) أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**، تحرير محمد علي النجار، [ط ٢] (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٦)، ج ١، ص ١٨٩.

(٤٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٨.

(٤٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨.

مـظاهر السلطة الايبيستيمـولوجيـة التي كانت، ومـا تزال، لهـذا «الأصل» في الحقـل المعـرفي البياني، والتي تجد مركزها في أصول الفقه. والحق أن حديث النحاة واللغويـين عن «الإجماع» يبدو هزيلاً بالمقارنة مع مناقشات الأصوليين الفقهاء والمتكلمـين حول هـذا الموضـوع، كما أن السلطة التي يمنحها أولئك لهذا «الأصل» ليست في الحقيقة الا ظلاً لتلك التي يمنحها له علماء أصول الفقه. ذلـك لأنه إذا كـانت اللغة إنمـا يؤسسها «النقـل»، وإذا كان النحـو في حقيقته وجوهره «قياس يتبع»، وبالتالي يمكن الاستغناء فيه عن «الاجماع»[48] فإن الشريعة لا يمكن أن تستغني عنه لأنها لا يمكن أن تتأسس تأسيساً أصولياً بدون القول بـ «الاجماع». ولهذا لم يـتردد كثير من الفقهاء، معتزلة وأشاعرة، في الحكم بالكفر على منكر «الإجماع».

والواقع أنّ علماء أصـول الفقه قـد منحوا «الإجمـاع» من القوة الايبيستيمـولوجيـة، قوة التأسيس على الصعيد النظري، ما لم يمنحوه لأي «أصـل» آخر، بـل لقد أسسـوا عليه جميـع الأصول الأخرى. ولهذا كان «الإجماع» كما يقول الغزالي «أعظم أصول الدين»[49]. وكيـف لا يكون كذلك وهو «الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنـة المتواتـرة»[50]. فالقـرآن كما هـو بين أيدينا اليوم وكما كان في كل عصر من العصور الإسلامية الماضية، هو نفسه القرآن كما جاء به الرسول، لا تغيير ولا تحريف، دليل ذلك «إجماع الصحابة» على صحة وكمال المصحف الذي تم جمعه وإقراره بصـورة نهائية كنص وحيد في عهد عثمان. فلولا هذا الأصل ـ الاجماع ـ لما أمكن تأسيس صحـة النص القرآني المتـداول بين النـاس تأسيساً أصولياً. أما «السنّة المتواترة» فقد سبق أن بينا كيف أن التواتر، في الحديث أو في غيره من الأخبـار، إنما يؤسسه الإجماع.

أمـا بالنسبـة لقـوة الإجمـاع ازاء الاجتهـاد ـ أو القيـاس ـ فقـد سبقت الإشـارة إلى أن الأصـول الأربعة في الفقـه مرتبـة ترتيبـاً تنـازليـاً كـما يـلي: القـرآن ثم السنـة ثم الإجمـاع ثم الاجتهاد. هذا من جهة، ومن جهة أخـرى فالإجمـاع هو الـذي يؤسس الاجتهاد. ذلـك أن الأصوليين عنـدما أرادوا إثبـات حجية الاجتهـاد لم يجدوا سبيـلاً إلى ذلك غـير «الإجماع» كـما سنرى ذلك في الفصـل التالي. وكـما يؤسس الإجماع الاجتهـادَ يحكمه أيضـاً. ذلك أن سلطة الإجماع لا تقف عند حدود تأسيس «النص» تأسيساً أصولياً، بل تتعدى ذلـك إلى مضمونـه. فليس ما أجمع عليه السلف من القراءات والـروايات هـو وحده الصحيـح، بل ان مـا أجمعوا عليه على صعيد الفهم والمعنى هو وحده الصحيح كذلك. ذلـك أن الإجماع «كـما يكون.. عـلى حكم في واقعـة يكون عـلى تأويـل نص أو تفسيره وعـلى تعليـل حكم النص وبيـان الـوصف المنوط بـه»[51]. ويفصّل أبو الحسين البصري القول في هذه المسألة في باب عقـده بعنوان «بـاب في أهل المصر إذا تأولوا الآية بتأويل واستدلوا على المسألة بدليل أو اعتلوا فيها بعلة هل يجوز لمن بعدهم احداث تأويل أو دليل أو

---

(٤٨) هذا ما فعله أبو البركات عبدالرحمان بن محمد بن الانباري المتـوفى سنة ٥٧٧ هـ في: **لمع الأدلة في أصول النحو**، حيث جعل أصول النحو ثلاثة: نقل وقياس واستصحاب حال.

(٤٩) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ١، ص ١٧٦.

(٥٠) المصدر نفسه.

(٥١) عبد الوهاب خلاف، **أصول التشريع الإسلامي**، ص ٥٣.

علة غير ما ذكروه أم لا»؟ والجواب: «ان أهل العصر السابقين إذا كانوا قد نصوا على صحة أو فساد تلك الطريقة فهي على ما نصوا عليه (لا يجوز الاجتهاد فيها من جديد)، وإن لم ينصوا على فسادها أو صحتها... لم يمنع صحة تلك الطريقة إلا أن يكون في صحتها إبطال حكم أجمعوا عليه»[52].

ولكي نتبين بوضوح أكثر سلطة «الإجماع» في الحقل المعرفي البياني، التي تشكل مباحث أصول الفقه الجانب المنطقي والايبيستيمولوجي فيه، نستعرض بعض المسائل التي أثارها الأصوليون حول هذا «الأصل»:

من ذلك مثلاً قولهم إن الإجماع «حجة غير قابلة للنسخ»، باعتبار أن النسخ إنما يتصور بنصّ من كتاب أو سنة، والحال أن الوحي والسنة قد انقطعا بوفاة الرسول. وبما أنهم يتصورون «الإجماع» في الغالب على أنه «اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على حكم شرعي» فقد طرحوا مسألة جواز أو عدم جواز قيام إجماع في عصر من العصور التالية يخالف ما سبق أن أجمع عليه أهل العصور السابقة فـ «ذهب أكثر الناس إلى أن اجماع أهل كل عصر حجة على من بعدهم، وقال أهل الظاهر إجماع الصحابة وحده حجة دون غيرهم من إجماع أهل الاعصار» ونقل عن مالك «إن إجماع أهل المدينة وحده حجة»[53]. ولكن معظم الأصوليين لم يوافقوا الامام مالك على هذا وقد ردّ عليه الغزالي بأن المدينة لم تجمعْ «جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل ما زلوا متفرقين في الأسفار والغزوات والأمصار»[54]، وبالتالي فالإجماع ليس مخصوصاً بهم.

ولم يقف الأصوليون عند التساؤل عن جواز قيام إجماع يخالف اجماعاً سابقاً بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك فتساءلوا هل يمكن قيام إجماع في عصر ما حول مسألة معينة بعد ان استقر الخلاف حولها في العصر السابق، وقد قال معظمهم بعدم جواز ذلك: «اتفاق العصر الثاني بعد استقرار الخلاف في العصر الأول ممتنع عند الأشعري والإمام مالك والإمام حجة الإسلام الغزالي وامام الحرمين»[55]، وليس هذا الرأي خاصاً بالأشاعرة، بل ان المعتزلة أيضاً يذهبون نفس المذهب. يقول أبو الحسين البصري «اعلم أن أهل إذا اختلفوا في المسألة على قولين متنافيين فإنه يتضمن اتفاقهم على تخطئة ما سواهما، فلا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر»[56]، وأكثر من ذلك ذهب بعضهم إلى الحكم بمنع «اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول» وقد برر بعضهم ذلك بأنه «لو جاز أن يجتمع أهل العصر الثاني على خلاف ما اجتمع عليه الأولون من جواز الأخذ بكل واحد من الرأيين، لجاز اتفاق أهل العصر الأول على قول، واتفاق أهل العصر الثاني على قول خلافه، فلا يستقر اجماع»[57]. أما مسألة ما إذا كان من الجائز احداث تأويل جديد لنص من النصوص أو لدليل من أدلة

---

(52) البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٥١٤.

(53) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٨٣، ٤٩٢، ٤٩٧.

(54) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ١، ص ١٨٧.

(55) **فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت**، على هامش: الغزالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢٦.

(56) البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٥٠٥.

(57) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥١٧ ـ ٥١٩

الشرع بعد «إجماع» على تأويل معين فالرأي السائد هو أن ذلك لا يجوز إلا بشرطين: «الأول أن لا يكون مُلغياً لما أجمع عليه من التأويل الأول، والثاني ألا يكون السلف قد نصّوا على بطلان التأويل الثاني، فإذا فقد أحد الشرطين لم يَجُز»[٥٨].

ومن المسائل التي أثاروها ما اصطلحوا على تسميته بـ «الاجماع السكوتي» وذلك كأن يقول أحد المجتهدين برأي في مسألة ويسكت الباقون فلا يعترضون عليه. وقد اختلف الأصوليون في ذلك: «ومحل النزاع أن يكون السكوت قبل استقرار المذاهب وأن تمضي مدة التأمل بعد الفتوى أو القضاء وأن لا يكون هناك خوف يمنع الساكت من ابداء رأيه»، وأكثر الحنفية يعتبرون الإجماع السكوتي هذا إجماعاً قطعياً يعمل به في كل مجال، بينما رفضه الشافعي وكثير من المتكلمين «وقال الجبائي انه اجماع بشرط أن ينقرض العصر الذي ظهر فيه هذا الرأي»[٥٩].

وفي هذه المسألة بالذات، مسألة «انقراض العصر» نجد من يقول بأن الاجماع لا يعتبر إلا بعد انقراض العصر الذي تم فيه. وقد قال بذلك كل من أحمد بن حنبل وأبو الحسن الأشعري وابن فورك، فقد اعتبروا «انقراض العصر شرطاً مطلقاً سواء كان اجماع الصحابة أو إجماع من بعدهم، وقيل ـ وهو ـ شرط في إجماع الصحابة فقط، وقيل ـ هو ـ شرط في الإجماع السكوتي فقط، وقال إمام الحرمين، إن كان سنده قياساً فشرط، وإلا فلا»[٦٠]. أما الجبائي (أبو علي) ـ أحد أقطاب المعتزلة ـ فيرى «ان انقراض العصر طريق إلى معرفة الإجماع، لأن العصر لا ينقرض إلا وقد شاع القول في جميع أهله، فلو كان فيهم مخالف لأظهر خلافه»[٦١].

وبعد فسيطول بنا المقال إذا نحن أخذنا في استقصاء المسائل التي أثارها الأصوليون حول «الإجماع» والتي تعبّر عن مدى تمكن سلطة هذا «المبدأ» على العقل البياني. فلننتقل الآن إلى البحث في ما يؤسس هذا المبدأ عند الأصوليين. ونحن نستعمل هنا كلمة «مبدأ» لأننا نعتقد أن «الاجماع» كما ناقشه الأصوليون أنفسهم مبدأ نظري أكثر منه حقيقة ملموسة.

والواقع أن مما يثير دهشة الباحث واستغرابه أن يمنح الأصوليون لـ «الإجماع» كل تلك السلطة التي أبرزنا بعض جوانبها في الصفحات السابقة ولا يتفقون حوله على أي شيء يمكن من تحديد وضعه ولا من الامساك به كشيء قابل للتحديد. فقد قال الامام مالك ان «الحجة: في اجماع أهل المدينة فقط» كما ذكرنا قبل، و «ذهب داود وشيعته من أهل الظاهر إلى أنه لا حجة في إجماع من بعد الصحابة»[٦٢]، كما ذهب الإمام أحمد بن حنبل إلى أبعد من ذلك ـ في أحد اقواله ـ فأعلن أن «من ادّعى الاجماع فهو كاذب، لعل الناس قد اختلفوا، ولكن لا يقول لا نعلم الناس اختلفوا إذا لم يبلغه»[٦٣]، أما النظام الذي انفرد بآراء خاصة فلا غرابة، بعد الذي ذكرنا، إذا عارض في

(٥٨) محمد الخضري، أصول الفقه، ص ٢٦٦.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(٦٠) فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت، على هامش: الغزالي، المستصفى من علم الاصول، ج ٢، ص ٢٢٤.

(٦١) البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٥٢٨.

(٦٢) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج ١، ص ١٨٩.

(٦٣) الخضري، أصول الفقه، ص ٢٧٨.

حجّية الإجماع، بدعوى أنه «عبارة عن كل قول قامت حجته وإن كان قول واحد»[٦٤].

لماذا التمسك إذن، بهذا «الأصل»؟ وما الذي يؤسسه في الحقل المعرفي البياني؟

- ٤ -

ليس من شأننا هنا، ولا من اختصاصنا ابداء الرأي في موضوع تزاحمت فيه الأقوال وتضاربت. وكل ما نطمح اليه هو تتبع سياق تفكير أحد كبار علماء الأصول، وليكن الغزالي الملقب بـ «حجة الإسلام»، والذي رد على الإمام مالك في قوله إن الإجماع هو إجماع أهل المدينة فقط كما رد على من قال إن الاجماع هو إجماع الصحابة فقط. إن الغزالي يدافع عن الإجماع بمعناه الشامل أي «اتفاق أمة محمد (ص) خاصة على أمر من الأمور الدينية»[٦٥] ولا يخصّه بأي عصر كما لا يقيده بانقراض أهل العصر. فكيف يؤسس الغزالي الإجماع بهذا المعنى، وبعبارته هو ما هو «مستند الاجماع»؟

يجيب الغزالي: «ومستند الاجماع، في الأكثر، نصوص متواترة وأمور معلومة ضرورة بقرائن الأحوال»[٦٦]. وعندما يشرع في تفصيل القول في ذلك يلاحظ أن جميع الآيات التي يستشهد الأصوليون بها على حجية الإجماع مثل قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس﴾ (البقرة: ١٤١) وقوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾... الآية (آل عمران: ١١٠) وقوله تعالى: ﴿وممن خلقنا أمة يهدون إلى الحق وبه يعدلون﴾ (الأعراب: ١٨١) وقوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ (آل عمران: ١٠٣) وقوله تعالى: ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾ (الشورى: ١٠) و «مفهومه ان ما اتفقتم فيه فهو حق» وقوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول﴾ (النساء: ٥٩) و «مفهومه ان اتفقتم فهو حق» يلاحظ الغزالي أن هذه الآيات «كلها ظواهر لا تنص على الفرض بل لا تدل أيضاً دلالة الظواهر»، وأقواها قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولىّ ونُصْلِه جهنّم وساءت مصيراً﴾ (النساء: ١١٥) ثم يضيف «فإنّ ذلك يوجب اتّباع سبيل المؤمنين، وهذا ما تمسك به الشافعي». ومع ذلك فالغزالي يقرر «فإنّ الآية ليست نصاً في الفرض أي الإجماع بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقّه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نولّه ما تولى»[٦٧].

هكذا ينتهي الغزالي إلى أن الآيات التي يستشهد بها عادة على حجية الإجماع لا تؤسس الإجماع لأنها لا تنص عليه.

ثم ينتقل إلى السنة فيلاحظ بادىء ذي بدء أن «التمسك بقوله (ص) «لا تجتمع أمتي على الخطأ» أقوى في اثبات حجية الإجماع من التمسك بالآيات المذكورة، غير أنه يبادر فيلاحظ أن هذا الحديث «ليس بالمتواتر كالكتاب»، ولذلك يحاول تعزيزه، فيقول: «فطريق تقرير الدليل أن نقول

(٦٤) الغزالي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٣.
(٦٥) المصدر نفسه.
(٦٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٤.
(٦٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٥.

تضافرت الرواية عن رسول الله (ص) بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ واشتهر على لسان المرموقين والثقات من الصحابة» بألفاظ مختلفة (يورد بعضها) ان «لم تزل ـ تلك الأحاديث ـ ظاهرة في الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها»[68]، بالإضافة إلى أن «هذه الأحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في إثبات الاجماع ولا يظهر أحد فيها خلافاً أو إنكاراً إلى زمن النظام، ويستحيل في مستقر العادة توافق الأمم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته» وأيضاً فإن «المحتجين بهذه الأخبار أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً به وهو الإجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة ويستحيل في العادة التسليم بخبر يرفع به الكتاب المقطوع به إلا إذا استند إلى سند مقطوع به»[69].

وواضح أن الغزالي يستدل على حجّية «الاجماع» بـ «اجماع» الصحابة والتابعين على التسليم بالأحاديث المذكورة التي هي كما قال المستند الأقوى للاجماع، فكأنه قد استند في إثبات التواتر لها إلى الإجماع، هذا في حين سبق له أن أثبت التواتر بالإجماع كما رأينا قبل[70]. وقد استشعر الغزالي ما في هذا المسلك من دور وفساد دليل فكتب يقول: فإن «قالوا قد استدللتم بالخبر على الإجماع ثم استدللتم بالإجماع على صحة الخبر، فهب أنهم أجمعوا على الصحة فالدليل على أن ما أجمعوا على صحّته فهو صحيح، وهل النزاع إلا فيه؟ قلنا لا. بل استدللنا على الإجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلو الأعصار من المدافعة والمخالفة، مع أن العادة تقتضي انكار اثبات أصل قاطع يحكم به على القواطع بخبر غير معلوم الصحة فعلمنا بالعادة كون الخبر مقطوعاً به، لا بالإجماع»، ثم يضيف الغزالي مبيناً أهمية العادة في هذا المجال فيقول: «والعادة أصل يستفاد منها معارف، فإن بها يعلم بطلان دعوى معارضة القرآن واندراسها، وبها يعلم بطلان دعوى نص الامامة وايجاب صلاة الضحى وصوم شوال، وان ذلك لو كان لاستحال السكوت عنه»[71].

ولكن ما حقيقة هذه **العادة** التي يجعلها الغزالي مؤسسة للاجماع، الاجماع الذي يقول عنه هو وغالبية الأصوليين انه: «أعظم أصول الدين»؟

الواقع اننا سنكون قد شوهنا فكر الغزالي في هذه المسألة إذا نحن فهمنا من «العادة» معناها اللغوي المعروف والذي يشير إلى القيام بأعمال لا تصدر عن الارادة بل عن مجرد الالفة والتكرار. إن «العادة» عند الاشاعرة تعني ما نعبر عنه نحن اليوم بـ «**اطّراد الحوادث**»، وهم كثيراً ما يستعملون عبارة «مستقر العادة» ويعنون بها أنّ نظام الحوادث يبقى مستقراً على حالة معينة، أي وفق ما نسميه بـ «قانون السببية»، إلى أن تتدخل الإرادة الإلهية فتخرق تلك العادة (أي تعطل قانون السببية) وتظهر المعجزة الخاصة بالأنبياء، وربما أضاف إليها بعضهم، والغزالي على رأسهم، كرامات الأولياء[72].

---

(٦٨) المصدر نفسه.

(٦٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٦.

(٧٠) الفقرة رقم ٣.

(٧١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ١، ص ١٧٧.

(٧٢) سنفصّل القول في مسألة السببية في الفكر البياني، في هذا القسم، الفصل ٥.

وإذن فعندما يقول الغزالي: «والعادة أصل يستفاد منها معارف...» فإنما يعني بذلك أن اطّراد العمل بالإجماع يمكن أن يكون «أصلاً» تبنى عليه نتائج، كما أن قوله: «فعلمنا بالعادة كون الخبر مقطوعاً به» (والمقصود هنا الحديث النبوي القائل: لا تجتمع أمتي على خطأ)، معناه ان اطّراد تداول هذا الحديث لدى السلف قد أكسبه مصداقية تُوازن مصداقية أي حادث طبيعي مطّرد كاحتراق القطن عند ملامسته النار، وبذلك أصبح «مقطوعاً به»، أي صحيحاً. وهكذا فـ «العادة»، أو الاطراد، هنا تعني اجماع السلف على صحة الحديث الذي يستدل به على حجية الاجماع، وهذا ما عبر عنه الغزالي نفسه في نهاية مناقشته لهذا الموضوع. قال: «أجمعت الأمة على وجوب اتباع الاجماع»[73]، وبعبارة غيره: الدليل على أن الاجماع أصل اجماعهم على العمل بالإجماع.

فعلاً يمكن القول إنه لا أحد من المسلمين ينازع في اتباع الاجماع. ولكن المشكلة التي طرحت نفسها على الأصوليين هي: هل تحقق في يوم من الأيام إجماع المسلمين ـ أو المجتهدين منهم على الأقل ـ حول حكم معين، بل هل يمكن عملياً قيام الإجماع في أي عصر من العصور؟

لقد رأينا قبل أنّ أئمة كباراً يستبعدون ذلك. فالإمام مالك يرى أن الاجماع هو إجماع أهل المدينة فقط، وهو يقصد زمن الصحابة والتابعين، لأنهم قد ورثوا عمل النبي فصار فيهم تقليداً وعادة، فإجماعهم على حكم معناه السير وفق السنة النبوية التي اعتادوا العمل بها، ومن هنا كان «عمل أهل المدينة» عنده أصلاً من أصول التشريع. وهناك من الأصوليين من يقصر الاجماع على إجماع الصحابة وحدهم دون غيرهم، ولكن بدون تقييده بـ «المدينة»، وهناك من استبعد حصول الإجماع حتى في عصر الصحابة إذا كان المقصود هو اجتماعهم وتداولهم في مسألة معينة والانتهاء إلى رأي واحد تتم الموافقة عليه بـ «الإجماع».

وهذا التردد، بل الشك، في إمكان قيام الإجماع ظل سائداً في جميع العصور الاسلامية، منذ قيام البحث الأصولي مع الشافعي، على الأقل، إلى اليوم، يقول أحد المؤلفين في «علم الأصول» من المحدثين، بعد أن اقترح طريقة لتحقيق الإجماع قوامها أن يطلب «إمام المسلمين» الفتوى ممن تحقق «من استكماله الشروط التي تلزم في المجتهد» وذلك «بأن يجمعهم في حاضرته فيسألهم عما يريد أو بأن يكتب إلى كل منهم فيستطلع رأيه»، يقول بعد الإدلاء بهذا الاقتراح: «إذا تبيّنت الطريقة التي بها يمكن حصول الإجماع ننتقل إلى الكلام عن وقوعه فيما مضى... للسّلف عصران متمايزان: أولهما عصر الشيخين أبي بكر وعمر بالمدينة: المسلمون أمرهم جميع، وفقهاؤهم معروفون، وإمامهم شورى لا يستبد دونهم بالفتوى ويمكنه استطلاع آرائهم جميعاً فيسهل أن نتصور اجماعهم. ويبقى السؤال، وهو: هل أجمعوا فعلاً على الفتوى في مسألة عرضت عليهم وهي من المسائل الاجتهادية؟ ويمكن الجواب على ذلك بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة في هذا العصر، وهذا أكثر ما يمكن الحكم به. أما دعوى العلم بأنهم جميعاً أفتوْا بآراء متّفقة والتحقق من عدم المخالف فهي دعوى تحتاج إلى

---

(٧٣) الغزالي، المصدر نفسه، ج ١، ١٨٠.

برهان يؤيدها. أما بعد ذلك العصر، عصر اتساع المملكة الإسلامية وانتقال الفقهاء إلى أمصار المسلمين ونبوغ فقهاء آخرين من تابعيهم لا يكاد يحصرهم العدّ، مع الاختلاف في المنازع السياسية والأهواء المختلفة فلا نظنّ دعوى وقوع الإجماع إذْ ذاك مما يسهل على النفس قبوله، مع تسليم أنه وجدت مسائل كثيرة في هذا العصر أيضاً لا يعلم أن أحداً خالف في حكمها»[٧٤].

وإذن فـ «الإجماع» في حقيقته التاريخية يرجع في نهاية التحليل إلى القول إنه: «كانت هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة فى هذا العصر (عصر أبي بكر وعمر) وهذا أكثر ما يمكن الحكم به». وإذا كان الأمر كذلك ـ وهو كذلك فعلاً لأننا نعلم أن الصحابة انقسموا في عهد عثمان، وأنه منذ الإمام مالك (المولود سنة ٩٣ هـ) والنقاش قائم حول «الإجماع»، الشيء الذي يعني أن الإمام مالكاً لم يتلقَّ أي شيء عنه ممن أخذ عنهم وكانوا من كبار التابعين ـ نقول، إذا كانت حقيقة «الإجماع» تؤول، من الناحية التاريخية، إلى مجرد القول بوجود «مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة» زمن أبي بكر وعمر فمن أين استمد هذا «الأصل» كل تلك السلطة التي يعطيها له الأصوليون والتي أبرزنا بعض مظاهرها من قبل؟

الواقع أن الجواب الحقيقي عن هذا السؤال يكمن في **نوع تلك السلطة نفسها**. لقد كان الأصوليون جميعاً يعلمون ويؤكدون أن المجال الوحيد الممكن لقيام الإجماع، بصورة من الصور، هو زمان الصحابة. ومع ذلك فقد تحدثوا عن الإجماع وكأنه يقع فعلاً في كل عصر كما طرحوا مسائل تتعلق بعلاقة اجماع أهل عصر باجماع أهل عصر آخر، فكان منهم من اشترط في صحة الإجماع انقراض أهل العصر الذين أجمعوا، وكان منهم من قال بعدم جواز الإجماع على فهم أو تأويل أو حكم يخالف الفهم والتأويل والحكم الذي وقع عليه إجماع سابق... الخ، غير أن هذه المسائل كلها مسائل نظرية «كلامية»، **ولكن صحيح كذلك أنها تعبر مباشرة عن سلطة تحكم العقل الذي يطرح هذه المسائل «الكلامية» ويناقشها وينظر فيها ملتمساً الحلول لها**. فما هي هذه السلطة التي تؤسس هذا النوع من «**النظر**» في مسألة «الإجماع».

انها ليست شيئاً آخر غير «**سلطة السلف**» وليس المقصود هنا سلفاً معيناً، بل أيّ سلف، لأن المسائل التي طرحها الأصوليون لم تكن تتعلق بعصر معين، كعصر الصحابة وحده، بل لقد اهتموا أكثر بالعلاقة بين إجماع أهل عصر وإجماع أهل عصر آخر لاحق، دون تحديد. وبالتالي فالمقصود بـ «سلطة السلف» هنا هو: **سلطة جميع العصور السابقة، سلطة الماضي، سلطة «العادة»... الخ**.

هناك جانب آخر لعله يلقي بعض الضوء على طبيعة هذه السلطة، سلطة السلف التي تؤسس وحدها مبدأ «الاجماع».

يقول علّال الفاسي وهو من أبرز رجال «السلفية الجديدة» في المغرب في معرض ردّه

---

(٧٤) الخضري، **أصول الفقه**، ص ٢٧٨.

على الذين طعنوا في إمكان قيام الإجماع، يقول: «والحقيقة أنّ الإجماع ذو أصل أصيل في الدين[٧٥] وآيات القرآن وأحاديث النبي صريحة في مشروعية[٧٦] العمل بما وقع عليه الإجماع من المؤمنين. ولكن استعمال[٧٧] الإجماع بعد وفاة النبي (ص) في تثبيت طريقة اختيار الخليفة وفي طريقة الحكم الشورى هو الذي شكّك الشيعة ومن انحدر منهم من المعتزلة في أمر الاجتماع وحجيته. فحينما توفي النبي (ص) ولم يخلّف وصية بمن يخلفه أدت الروح الإسلامية المبنية على التشاور بين المؤمنين إلى قيام الأمة بواجبها في حفظ النظام وحماية البيضة، فاجتمع العارفون في السقيفة وتبادلوا الرأي والدليل وأجمعوا بعد ذلك أمرهم على مبايعة أبي بكر، ثم وقع إجماع الأمة على قبول ما فعلوه وصار الصِّدِّيق خليفة للرسول غير منازَع من أحد (. . .) وهكذا نجد أنّ الإجماع أدى أعظم خدمة للاسلام اذ فتح باب الاجتهاد والشورى وسهل مواصلة العمل الذي قام به عليه السلام. ولكن العصر الأول كما رأيتم كان يمتاز بالتشاور في كل ما لا نص فيه، **فكان أهل الحل والعقد يشتركون في وضع أسس تاريخية واجتماعية لمصدر الاجماع الشرعي**. فلما انحرف المسلمون عن نظام الخلافة والشورى واقتبسوا من الفرس نظاماً يقوم على أساس الحكم المطلق الوراثي، الأمر الذي أثار كثيراً من الانتقاد الذي أعلنه المجتهدون وقادة المسلمين فكان لا بد من تقييد النظر لحماية السلطة المطلقة الصاعدة، وقد أصاب ذلك فيما أصاب فكرة الإجماع الحقيقية كما فهمها المسلمون الأوّلون، وأحدث حولها خلافاً بَعُدَ بها عن محيطها الأصلي. فالإجماع كما يتحدث عنه منذ القرن السادس عبارة عن اتفاق الناس في كل بقعة من بقاع الأرض، **وذلك بالطبع ما لم يفهمه المسلمون الأولون وما لا تدل عليه نصوص الكتاب والسنة**»[٧٨].

نحن هنا أمام ثلاثة أفكار رئيسية:

١) ان الإجماع ولو أنه «ذو أصل أصيل في الدين»، **فإن أمره يرجع تاريخياً إلى حادثة سياسية**، وهي اجتماع الصحابة لاختيار خليفة للنبي بعد وفاته.

٢) ان العصر الأول، عصر الصحابة، عصر بناء الدولة الإسلامية، قد امتاز بالتشاور في كل ما لا نصّ فيه، وانه من خلال عملية التشاور هذه «كان أهل الحل والعقد يشتركون في وضع أسس تاريخية واجتماعية لمصدر الإجماع الشرعي»، بمعنى أن «الاجماع» كأصل من أصول التشريع إنما **يجد مصدره في التاريخ والمجتمع**، لا في أي شيء آخر، وانه إنما يعني من الناحية العملية، **التشاور في كل ما لا نصّ فيه**.

٣) ان تحول الحكم في الإسلام بعد «العصر الأول» إلى «الحكم المطلق الوراثي» قد أدى إلى «تقييد النظر» والقضاء على «التشاور» وبالتالي على المضمون الحقيقي لفكرة الإجماع.

لا شك اننا هنا أمام تأويل موضوعي تاريخي لنشأة فكرة «الاجماع» وتطورها، ولا نظن أحداً من المفكرين يعارض اليوم النتائج السياسية التي يفرضها هذا التأويل والتي يعبر عنها علّال الفاسي نفسه حينما يدعو الدول الإسلامية «ان تجعل من أنظمتها الديمقراطية الحديثة سبيلاً لبعث

---

(٧٥) لاحظ الفرق في التعبير بين قوله: «الاجماع ذو اصل في الدين» وبين قول الأصوليين: الإجماع أصل من أصول الدين.

(٧٦) لاحظ أيضاً الفرق بين قوله: «. . . في مشروعية العمل» وقول الأصوليين في: «وجوب العمل».

(٧٧) لاحظ أيضاً دور كلمة «استعمال» في تحديد مضمون الفكرة.

(٧٨) علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها** (الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٧٩)، ص ١١٥ ـ ١١٦.

الشورى الإسلامية وتحقيق معنى الإجماع الإسلامي لأول مرة»[٧٩]، وبـذلك يصبح «الإجماع» يعني، في العصر الحديث، ممارسة الديمقـراطية. . نحن لا نـظن أن هناك من يعـارض هذا التأويل، أعني الرغبة في ربط «الإجماع» بالشورى والديمقراطية. ولكن مع ذلك، فـإن هذا لا يمنـع من استخلاص نتيجة أخرى، سلبية هذه المرة، وهي أن تمسّك الفقهاء والأصوليين بـ «الإجماع» كمبدأ وأصل ومنحهم إياه كل تلك السلطة، التي أبـرزناهـا، ثم اختلافهم بشـأنه كـل ذلك الاختـلاف، الذي رأينـاه، إنما يعكس فشـل المجتمع الإسـلامي في تحقيق مدينتـه الفاضلة، مدينة «الشورى والإجماع»، فشله على الأقل بعـد «العصر الأول» الذي لم يـدم سوى سنـين معدودة. وقد عبر علاّل الفـاسي نفسه عن هـذا المعنى بصيغة أخـرى حينما كتب يقـول: «إن الاستبداد الذي اصاب نظام الحكم الإسلامي هو الذي حوّل التطور في تنظيم الشـورى والإجماع إلى مجادلات فارغة في حجّية الإجماع وإمكان وقوعه وعدم ذلك»[٨٠].

إن هذا يعني، بعبارة أخرى، أن كل المناقشات والخـلافات والاعـتراضات التي عـرفها تاريخ الفقه الإسلامي حول «الإجماع» كانت نتيجتها الملمـوسة، ولـربما الـوحيدة، هي تمييـع فكرة الإجماع وبالتالي إقرار الاستبداد. ولا يعني هذا أن الفقهاء قد أرادوا ذلك واختاروه، بل إن تغلب الاستبـداد و«انقلاب الخـلافة الى ملك عضـوض» كما يقـولون، هـو الذي أدّى إلى ذلـك. غير أنـه إذا كانت «الأعـمال بالنيات» في مجال الـدين، فإن الأمـور، في مجال السيـاسـة والتـاريخ، بنتـائجها. والنتيجـة التاريخيـة الوحيـدة الثابتـة هي ـ حسب عـلاّل الفـاسي ـ أن **الاختلاف حول «الاجماع»** كان عـلى الأقل من النـاحية المـوضوعيـة، من أجل إضعـاف مبدأ الشورى، وبالتالي من أجل **إقرار الاستبداد**.

هذه القراءة السياسية يقبلها المؤرخ بدون شك. غير أن البـاحث الايبيستيمولـوجي لا يستطيع أن يقف عنـد حدود القبـول، بل هـو يتساءل ويستنتـج، من أجل أن يكـوّن لنفسه قراءة خاصة به تستجيب لاهتماماته. وفي هذا الصدد لا بد من القـول إن تمييع فكـرة الإجماع لفائدة الاستبداد في «الحاضر»، حاضر الفقهاء في كـل عصر وجيل، قـد جعل الأنـظار تتجه بـ «الإجمـاع» إلى المـاضي، إلى «السلف» لتجعـل منـه لـيس فقط المـؤسس لـ «الإجمـاع» كـ «أصـل»، بل أيضـاً لـ «المدينـة الفـاضلة» التي مـورس فيهـا وحـدهـا، مـدينـة «السلف الصـالح». والنتيجـة هي استبداد «مـدينة السلف» هـذه بعقول الفقهـاء. . . مما أضـاف إلى الاستبداد الجائر القائم في «الحاضر» استبداداً آخر «فاضـلاً» ماضيـاً. **فكان الاستبـداد الذي عانى منه العقل البياني استبدادين: استبداد الحكام بالسياسة واستبداد السلف بالمعـرفة، ومن دون شك فإنّ الوقوع في الثاني إنما كـان بسبب الهروب من الأول، بسبب عـدم القدرة عـلى مواجهته والتصدّي له.**

---

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٨٠) المصدر نفسه ص ١١٨.



الفصل الرابع
الأصل والفرع
٢ - القِياسُ البَياني وإشكاليّة التَعْليل

- ١ -

يحتل «القياس» موقعاً مركزياً في التفكير البياني، بل يمكن القول إن التفكير البياني إنما هو «بياني» لأنه يقوم على «القياس»، كما أن العلوم البيانية الاستدلالية من نحو وفقه وكلام وبلاغة إنما كانت «استدلالية» لاعتمادها القياس منهجاً. وهكذا فإذا كان «القياس» **أصلاً** من أصول التشريع في الحقل المعرفي البياني، سواء في النحو أو الفقه أو الكلام أو البلاغة، فهو كذلك **أصل منهجي**، أعني أنه المنهاج المفضل في التفكير البياني. فلا غرابة إذن إذا وجدنا البيانيين، بمختلف اختصاصاتهم، يهتمون بالقياس، ليس فقط على صعيد الممارسة، فهم جميعاً يمارسونه بشكل من الأشكال، بل أيضاً على صعيد التنظير له. ومن هنا كان مبحث القياس من أكثر المباحث تشعباً في علم الأصول بصورة عامة (أصول الفقه والنحو والكلام. . .). وإذن فالخطوة الأولى التي يجب القيام بها قصد السيطرة على الموضوع من الزاوية التي تهمنا هنا هي محاولة تحديد **الوضع الابيستيمولوجي** statut épistémologique للقياس، أعني: منزلته أو حكمه أو حجيته من الناحية المعرفية بوصفه آلية للنشاط الانتاجي في النظام المعرفي البياني. لنتساءل، إذن، كيف يؤسس البيانيون قياسهم؟

أ ـ لعل أول ما ينبغي إبرازه في هذا الصدد هو ان المعنى اللغوي لكلمة «قياس» مباطن لجميع المعاني الاصطلاحية التي تعطى لها في العلوم البيانية، مما يدلّ على أصالة هذا المصطلح في الحقل المعرفي البياني. أعني أنه ليس ترجمة لمصطلح منطقي أو فلسفي من لغة أخرى. وهكذا فـ «القياس» لغة هو **«تقدير شي على مثال شيء آخر وتسويته به»**. قال في لسان العرب: «قاس الشيء يقيسه قيْساً وقياساً واقتاسه وقيسه إذا قدره على مثاله». وبالإضافة إلى أننا نجد هذا المعنى بمثابة الهيكل العام لكل تعريف اصطلاحي للقياس في الحقل المعرفي البياني، فإنه يحيلنا مباشرة إلى صلب العملية البيانية كما شرحناها في مدخل هذا القسم، باعتبار ان

«البيان» بمعنى الإظهار والإيضاح إنما يتم بتقدير شيء على مثال شيء آخر.

نعم لقد استعمل المناطقة والفلاسفة لفظ «القياس» ترجمة لـ «السلوجسموس» syllogismos الذي عرفه أرسطو بأنه «قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها، لا بالعرض، قول آخر غيرها اضطراراً»[1]، كقولنا: كل إنسان فانٍ، وسقراط إنسان، إذن سقراط فانٍ[2]. ولكن مع ذلك يجب أن لا يغيب عن أذهاننا أن هذا ليس من «القياس» في شيء. فالقياس كما قلنا هو تقدير شيء على مثال شيء آخر، أما السلوجسموس، وهي لفظة مشتقة من سلوجيين الذي معناه في اللغة اليونانية «الجمع»، فهو فعلاً التأليف والجمع بين أقوال بطريقة مخصوصة بحيث يلزم عنها لزوماً منطقياً قول آخر غيرها، كما رأينا ذلك في المثال السابق. ذلك ما سبق أن لاحظه الغزالي عندما كان بصدد تعريف «القياس» الأصولي في كتابه المستصفى، قال: «وابعد منه ـ أي أبعد التعاريف عن حقيقة القياس ـ إطلاق الفلاسفة اسمه على تركيب مقدمتين يحصل منهما نتيجة، كقول القائل: كل مسكر حرام وكل نبيذ مسكر، فيلزم منه أن كل نبيذ حرام، فإن لزوم هذه النتيجة من المقدمتين لا ينكر، لكن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة، إذ تقول العرب لا يقاس فلان إلى فلان في عقله ونسبه، وفلان يقاس إلى فلان، فهو عبارة عن معنى إضافي بين شيئين»[3]. فلنسجل إذن أن القياس في العلوم البيانية ـ ولنسمّه القياس البياني تمييزاً له عن القياس المنطقي الأرسطي ـ لا يعني استخراج نتيجة تلزم ضرورة عن مقدمتين أو أكثر، بل يعني إضافة أمر إلى أمر آخر «بنوع من المساواة». **إنه ليس عملية جمع وتأليف بل هو عملية مقايسة ومقاربة.**

ب ـ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن القياس البياني لمّا كان عبارة عن «تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به» فإن المستعمل له، أي القائس لا «يبتدىء» الحكم، لا يصدر حكماً جديداً، بل يعمد إلى حُكم موجود ـ حكم الشارع في الفقه أو الشاهد في علم الكلام أو المواضعة في النحو واللغة ـ يخص شيئاً بعينه فيمده ويطبقه على شيء آخر غيره تبين له أن ما يبرر هذا الحكم في الشيء الأول، أي المقيس عليه، موجود بعينه في الشيء الثاني، أي المقيس، أما إذا لم يتبين له ذلك، أي إذا لم يجد ما يبرر إسناد الحكم للشيئين معاً فليس له أن يقيس. ذلك ما يؤكد عليه أبو الحسين البصري الذي بدأ حديثه عن القياس بمناقشة التعاريف المقترحة قبله ـ كما يفعل الأصوليون عادة ـ ومنها تعريف شيخه أبي هاشم الجبائي الذي جاء فيه أن القياس: «حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه»، ويعلق أبو الحسين البصري

---

(١) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨)، ص ١٢٣.

(٢) تلك هي الصيغة التقليدية للقياس المنطقي والصيغة الأقرب إلى القياس كما مارسه أرسطو هي، بالنسبة للمثال السابق، كما يلي: «إذا كان كل إنسان فانياً وكان كل إغريقي إنساناً فإن كل إغريقي فانٍ». انظر: يان لوكاشيفيتش، **نظرية القياس الارسطية**، ترجمة عبدالحميد صبرة (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦١). هذا وسنعود للقياس الأرسطي في القسم ٣ من هذا الكتاب.

(٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول** (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٣٧)، ج ٢، ص ٢٢٩.

على هذا التعريف قائلاً: «فإن أراد إجراء حكمه عليه لأجل الشبه فصحيح، وكان يجب التصريح بذلك، وإن لم يرد ذلك لم يصحّ، لأن إثبات الحكم في الشيء من غير تشبيه بينه وبين غيره يكون مبتدا، ومن ابتدأ فأثبت في الشيء حكماً لا يكون قائساً، وإن اتفق ان يكون ذلك الحكم ثابتاً في غيره». ثم يورد تعريفاً للقاضي عبدالجبار جاء فيه ان القياس هو: «حَمْل الشيء على الشيء في بعض أحكامه لضرب من الشبه». وعلى الرغم من أنه يسكت عن هذا التعريف، معتبراً إياه صحيحاً بصفة عامة، فإنه يجده يفتقر إلى مزيد من الدقة والوضوح، ولذلك يقول: «وأَبْين من هذا أن يُحَدَّ بأنه: تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد» مُنَبِّهاً إلى أن عبارة «تحصيل حكم الأصل في الفرع» أشمل وأعم لأنها تفيد «الجمع بين الشيئين في الاثبات والنفي» بمعنى أن حكم الأصل قد يكون بصيغة الإثبات وقد يكون بصيغة النفي، وأنه كما يقاس الشيء على الشيء في إثبات حكم له يقاس عليه في نفي حكم عنه. أما تنصيصه على أنّ الشبه الذي يكون علة في القياس، شبه الفرع بالأصل، هو شبه «عند المجتهد»، فيوضحه بقوله: «لأن المجتهد قد يظن أن بين الشيئين شبهاً، وإن لم يكن بينهما شبه، فيكون ردّه إليه قياساً»[4]. ومعنى هذا ان الشبه بين الأصل والفرع في القياس يرجع لا إلى نفس الأمر بل إلى ظن المجتهد. لنلخّص ما سبق في القول: إن القائس لا يصدر حكماً من عنده، لا يبتدئه، بل إنما يمدّد حكم الأصل إلى الفرع، إثباتاً أو نفياً، اعتماداً على ما يجده هو من شبه بينهما يبرر القياس.

ج ـ واضح من ذلك أن عملية تمديد الحكم من طرف إلى طرف في القياس، أي من أصل إلى فرع، إنما يؤسسها شيء واحد هو «ظن القائس»، وبتعبير الفقهاء «ظن المجتهد»: ظنّه بأنّ حكم الأصل تبرّره صفة أو خاصية معيّنة فيه هي «علة الحكم»، وانه لما كانت هذه «العلة» موجودة في الفرع ـ أعني أنه يجدها فيه ـ فحكمه حكم الأصل. والمثال التقليدي في هذا الشأن هو تحريم الخمر والنبيذ. فقد ورد نص في القرآن يأمر باجتناب الخمر: يُحَرِّمُهُ، ولكن دون بيان المبرر، أو الباعث أو العلة أو الحكمة، من هذا التحريم، وإنما يظن الفقيه ظناً قوياً أن ذلك راجع إلى خاصية في الخمر هي كونه مسكراً، ومن هنا يتخذ من «الإسكار» علة لتحريم الخمر (استناداً إلى أن الإسكار يُذهب العقل وبالتالي يسقط التكليف الشرعي: السكران لا تجوز صلاته مثلاً. . .). ولما كان النبيذ لم يرد في القرآن ولا في السنة أي شيء بشأنه، ولما كان يشبه الخمر في كونه مسكراً، أي فيما يعتبره الفقيه علة للحكم، فإنه يحكم بتحريمه قياساً على الخمر. إن هذا يعني بكل وضوح أن الحكم الذي يصدره المجتهد، استناداً على القياس حكم يقوم على الظن فقط لا على اليقين. وهذا من المطاعن الأساسية التي احتج بها نفاة القياس في الفقه، وهم القائلون بعدم جواز التعبد به، أي بعدم صحة اعتماده وسيلة لاستنباط الاحكام الدينية (وهم الشيعة والظاهرية خاصة كما سنُبيّن لاحقاً)[5].

وعلى الرغم من أن المتمسكين بالقياس في الفقه وهم الأغلبية (المعتزلة والأشاعرة

---

(٤) أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**. ج ٢، ص ٦٩٧ ـ ٦٩٨.

(٥) انظر: بخصوص ابطال الشيعة للقياس، القسم ٢، الفصل ٣ من هذا الكتاب، وبخصوص الظاهرية، القسم ٤، الفصل ٢ منه.

وأصحاب المذاهب الفقهية من مالكية وشافعية وحنفية وحنابلة) يقولون: إن «ظنّ المجتهد» ليس ظناً اعتباطياً، بل هو قناعة تحصل له من خلال ملاحظته وجود قرائن وعلامات في النصوص واستفراغه كل جهده في طلب العلم باحكام الشريعة، على الرغم من هذا فيبقى مع ذلك أن ما يؤسس القياس معرفياً، حتى في نظر المتمسكين به المتحمسين له ليس كون المجتهد يعتمد «القرائن» و«الأمارات» وحسب، بل يؤسسه أيضاً مبدأ آخر يعتبرونه أصلاً لهم هو قولهم: «كل مجتهد مصيب». والمقصود أن كل مجتهد فيما لا نص فيه من الشرعيات مصيب في الحكم الذي يتوصل إليه باجتهاده، ويسمى القائلون بهذا المبدأ: «المصوِّبة». وقد بَنْوا هذا المبدأ ـ أو الأصل ـ على القول بأن الواقعة التي لم ينصّ الشرع على حكم خاص بها لا تخلو: إما أن لا يكون فيها حكم معين أصلاً وفي هذه الحالة: «الحكم يتبع الظن وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه»، وإما أن يكون فيها حكم معين وفي هذه الحالة لا بد «أن يتوجه إليه الطلب إذ لا بد للطلب من مطلوب، لكن لم يكلف المجتهد إصابته. فلذلك كان مصيبا وإن اخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر باصابته، بمعنى أنه أدى ما كلف به فاصاب ما عليه»[6].

أما خصوم هؤلاء «المصوِّبة»، ويطلق عليهم «المخطِّئة» فهم يقولون: إنه ما من واقعة إلا وفيها «حكم معين لله تعالى» وبالتالي فالمصيب من المجتهدين في واقعة لا حكم فيها واحد بعينه، هو ذلك الذي وافق حكم الله، أما باقي المجتهدين الذين لهم أراء مخالفة فهم مخطؤون. وهذا ما يطعن في مشروعية القياس: ذلك لأنه ما دام الأمر يتعلق بوقائع لا نصّ فيها، فليس من سبيل إلى معرفة حكم الله فيها، وبالتالي فالقياس غير مقبول عند من لا يعترفون به كـ «أصل»، في التشريع. غير أنَّ الآخذين بالقياس المتمسكين به كـ «أصل» من أصول التشريع يؤسسون مشروعيته الدينية على «إجماع الصحابة على الحكم بالرأي والاجتهاد في كل واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصاً، وهذا مما تواتر إلينا عنهم تواتراً لا شك فيه»[7]. وبعبارة أخرى: القياس أصل من أصول التشريع لأن الصحابة «قالوا، في مسائل اختلف فيها، بالقياس من غير نكير ظهر من بعضهم. وما قالوه من غير نكير فهو حق»، وأكثر من ذلك: «قاس كل منهم على غير الأصل الذي قاس عليه غيره»[8].

هذه الملاحظات الثلاث التي يتحدد بها الوضع الايبيستيمولوجي للقياس في الفقه يتحدد بها كذلك في باقي العلوم البيانية الاستدلالية. فالقياس في جميع هذه العلوم يقوم على المقايسة والمقاربة بين أصل وفرع، بين شاهد وغائب، وليس على التأليف بينهما. والقائس لا يبتدىء حكماً ولا يستخلص نتيجة من مقدمات بل يقتصر على تحصيل حكم الأصل في الفرع، وهذا التحصيل يقوم على ظن القائس على أن علة الحكم هي ما اعتبره هو كذلك، وبالتالى فالحكم الذي «يصدره» حكم ظني فقط وليس يقينياً، لأنه لا يلزم لزوماً ضرورياً من

---

(٦) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج ٢، ص ٣٦٣، والبصري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٤٨.

(٧) الغزالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٢.

(٨) البصري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٢٦.

الأصل. نجد هذا في القياس النحوي، كما نجده في قياس المتكلمين، ويسمونه الاستدلال بالشاهد على الغائب، ولكن مع «تلوينات» يفرضها وضع كل واحد من هذين العِلْمين.

وهكذا، فعلى الرغم من أنَّ النحاة قد مارسوا القياس بصورة أعم وأشمل مما فعله الفقهاء، وعلى الرغم من أن معظمهم يربطون النحو بالقياس ربط معلول بعلة حتى قال بعضهم «فمن أنكر القياس فقد انكر النحو»[9]، فإنهم، في مجال التنظير لأصول النحو، قد استنسخوا الهيكل الابيبستيمولوجي لـ «علم أصول الفقه»[10]، لقد بقي علم أصول الفقه، على الدوام، النموذج الذي يفكر به علماء أصول النحو، وبالتالي فما يؤسس القياس في نظر أولئك يؤسسه في نظر هؤلاء كذلك. وهكذا فالقياس عند النحاة، كما عند الفقهاء، هو تقدير شيء على مثال شيء آخر. . يقول ابن الانباري: «اعلم أن القياس في وضع اللسان بمعنى التقدير، وهو مصدر قايست الشيء بالشيء مقايسة وقيساً: قدرته. . وفي عرف العلماء: عبارة عن تقدير الفرع بحكم الأصل، وقيل هو حمل فرع على أصل بعلة وإجراء حكم الأصل على الفرع، وقيل هو إلحاق الفرع بالأصل بجامع»[11]، ويقول في مكان آخر: «وأما القياس فهو حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه، كرفع الفاعل ونصب المفعول في كل مكان وان لم يكن كل ذلك منقولاً عنهم»[12].

هذا من جهة ومن جهة أخرى فالقياس في النحو مثله مثل القياس في الفقه لا يعني ابتداء الحكم، بل فقط إجراء حكم الأصل على الفرع، فأحكام النحو ليست على سبيل الابتداء بل على سبيل الاتباع، كما يقولون. وفي هذا المعنى قال صاحب «المستوفى في النحو»، كمال الدين علي بن مسعود الفرغاني، في سياق رده على الطاعنين في العلل النحوية، وبالتالي في القياس النحوي ذاته، قال: «وأما ما ذهب إليه غفلة العوام من أن علل النحو تكون واهية ومتحملة (= فيها تكلف) واستدلالهم على ذلك بأنها أبداً تكون هي تابعة للوجود لا الوجود تابعاً لها، فبمعزل عن الحق. وذلك أن هذه الأوضاع والصيغ (= النحوية) وان كنا نحن نستعملها فليس ذلك على سبيل الابتداء والابتداع، بل على وجه الاقتداء والاتباع»[13].

وهذا الاتباع والاقتداء مبني على الظن لا على اليقين. وما يبرر الظن ـ ظن المجتهد في النحو ـ هو الاعتقاد في أن اللغة من وضع «واضع حكيم»، أي انها توقيف من الله أو من عمل جماعة من الحكماء ألهمهم الله، وإن أحكامها كرفع الفاعل ونصب المفعول لا بد أن تكون من أجل حكمة مقصودة، والقائس في النحو انما يطلب وجه هذه الحكمة. يقول

---

(٩) أبو البركات ابن الانباري، **لمع الأدلة في أصول النحو**، طبع مع: **الاغراب في جدل الاعراب**، تحقيق سعيد الأفغاني (بيروت: دار الفكر، ١٩٧١)، ص ٩٥.

(١٠)انظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، سلسلة نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ج ١، ص ١٢٥.

(١١) ابن الانباري، المصدر نفسه، ص ٩٥.

(١٢) ابن الانباري، **الاغراب في جدل الاعراب**، ص ٤٥.

(١٣) جلال الدين عبدالرحمن السيوطي، **الاقتراح في علم أصول النحو**، تحقيق أحمد محمد قاسم (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٧٦)، ص ٥٤.

الفرغاني المذكور آنفاً: «فنحن إذا صادفنا الصيغ المستعملة والأوضاع، بحال من الأحوال (= ككون الفاعل مرفوعاً)، وعلمنا أنها كلها أو بعضها من واضع حكيم، جل وعلا، تطلبنا به وجه الحكمة المخصصة لتلك الحال من بين اخواتها، فإذا حصلنا عليه فذلك غاية المطلوب»[14]. وهذا نفسه ما سبق أن قرره ابن السراج حينما قال: «النحو انما أريد به أن ينحو المتكلم، إذا تعلمه، كلام العرب. وهو علم استخرجه المتقدمون فيه من استقراء كلام العرب حتى وقفوا منه على الغرض الذي قصده المبتدىء بهذه اللغة»[15]. وأوضح من هذا قول الخليل بن أحمد الفراهيدي، أحد مؤسسي علم النحو، عندما سئل عن العلل التي يعلل بها كلام العرب في النحو: «واعتللت انا بما عندي أنه علة لما عللته منه، فإن أكُنْ قد أصبت العلة فهو الذي التمست... فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو هو اليق، مما ذكرته، بالمعلول فليأت بها»[16]. فكأن الخليل هنا يقول ـ قبل أن يقول الفقهاء ذلك ـ إنما أنا مجتهد وكل مجتهد مصيب. ويؤكد ابن جني هذا المعنى حينما يربط قوة القياس باعتقاد النحويين، أي بظنهم. يقول: «واعلم ان من قوة القياس عندهم اعتقاد النحويين ان ما قيس على كلام العرب فهو عندهم من كلام العرب»[17] ولذلك يجب ترك القياس اذا تعارض مع السماع، لأن السماع نص، والنص في الايبيستيمولوجيا البيانية، هو، كما نعرف، السلطة المرجعية الأساس. يقول ابن جني: «واعلم أنك إذا أداك القياس الى شيء ما ثم سمعت العرب قد نطقت فيه بشيء آخر على قياس غيره فدع ما كنت فيه إلى ما هم عليه»[18]. وهذا نفسه منصوص عليه في أصول الفقه، إذ يبطل العمل بالقياس في كل مسألة ثبت فيها نص أو قام حولها إجماع وخالَفَا ذلك القياس.

ولا يختلف الوضع الايبيستيمولوجي العام للقياس في علم الكلام عنه في الفقه والنحو، فهو أيضاً «تقدير شيء على مثال شيء آخر» كما ان المتكلم، مثله مثل الفقيه والنحوي لا يبتدىء الحكم، بل ينقل حكم الأصل ويسميه «الشاهد» إلى الفرع ويسميه «الغائب». وبعبارتهم: فالاستدلال بالشاهد على الغائب هو «أن يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلة ما، فيجب القضاء على ان كل من وصف بتلك العلة في الغائب فحكمه في انه مستحق لها (لتلك العلة» حكم مستحقها في الشاهد»[19]. وعلى الرّغم من أن المتكلمين يعتبرون عللهم موجبة للعلم، لا ظنية، لكونها عللاً عقلية ـ كما سنرى في فقرة لاحقة ـ فإنهم لا يدعون «اليقين» لاستدلالاتهم، بل يكتفون بالقول إنها توجب «العلم». و «العلم» عندهم، ولو أنه أعلى مرتبة من «الظن»، إلا أنه لا يعني اليقين بالمعنى المنطقي، كما سنشرح ذلك في فصل لاحق[20].

---

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) ابو بكر محمد ابن السراج، **كتاب الاصول الكبير**، ج ١، ص ٣٧.

(١٦) أبو القاسم الزجاجي، **الايضاح في علل النحو**، تحقيق مازن المبارك (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٢)، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(١٧) أبو الفتح عثمان ابن جني، **الخصائص**، تحرير محمد علي النجار، [ط ٢] (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٦)، ج ١، ص ١١٤.

(١٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٥.

(١٩) [أبو] بكر محمد بن الطيب الباقلاني، **التمهيد**، تحقيق الأب رتشرد يوسف مكارثي (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧)، ص ١٢.

(٢٠) انظر لاحقاً: القسم ١، الفصل ٦.

ومع ذلك فلا بد من الأخذ بعين الاعتبار أن الوضع الايبيستيمولوجي لمنهج المتكلمين يتحدد بمحددات أخرى اضافية تمليها اعتبارات نابعة من علم الكلام نفسه. ولعل أول ما تنبغي ملاحظته في هذا الشأن الاختلاف في التسمية: فبينما يسمي الفقهاء والنحاة منهجهم بـ «القياس» يتجنب المتكلمون هذه التسمية ويستعملون بدلها عبارة «الاستدلال بالشاهد على الغائب». ذلك لأنه لما كان «الشاهد» عند المتكلمين هو عالم الإنسان والطبيعة، و«الغائب» هو عالم الإله (ذات الله وصفاته.. الخ) فإنه من غير اللائق استعمال كلمة «أصل» للدلالة على العالم الأول، وكلمة «فرع» للدلالة على العالم الثاني. ذلك لأنه إذا كان «الأصل»، عند الفقهاء والنحاة «أشرف» من الفرع، لأنه نص والنص هو الأصل الأول وأصل الأصول كلها، فإن «الغائب» الذي يقوم مقام «الفرع»، عند المتكلمين أشرف من الشاهد الذي يقوم عندهم مقام «الاصل» ومن هنا كان من غير الجائز واللائق معاً تسمية هذا أصلاً وذاك فرعاً. أمّا استعمال كلمتي «الشاهد» و«الغائب» فهو، بالإضافة إلى ما ذكر، لا يطرح أي إشكال، خصوصاً والقرآن يستعمل تعبير ﴿عالم الغيب وعالم الشهادة﴾ مراراً عديدة. (الأنعام: ٧٣، مثلاً).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يتجنب المتكلمون استعمال كلمة «قياس» ويضعون مكانها كلمة «استدلال»، فيقولون: «الاستدلال بالشاهد على الغائب» بدلا من «قياس الغائب على الشاهد»، لاعتبارين، احدهما ديني والثاني ايبيستيمولوجي. فمن الناحية الدينية يتجنب المتكلمون استعمال كلمة «قياس» لأنها تفيد «التشبيه»، ولما كان «الغائب» هو الله و«الشاهد» هو الإنسان أو الطبيعة، فإن عبارة «قياس الغائب على الشاهد» ستصبح موازنة لعبارة «تشبيه الله بالإنسان» وهذا ما لا يقبلونه، بل إن من أهم أهداف علم الكلام تنزيه الله عن كل مشابهة لمخلوقاته، كما هو معروف. أما من الناحية الايبيستيمولوجية فالمتكلمون يسمون منهجهم «استدلالاً» لا مجرد «قياس» لأنهم ينطلقون فيه من «الدليل»، والدليل عندهم هو «المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف باضطرار، وهو الذي ينصب من الامارات ويورد من الايماء والإشارات مما يمكن التوصل به الى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس»[21]. والنظر في «الدليل» الذي هو «امارة» للتوصل منه إلى المدلول الغائب عن الحس هو المسمى عندهم بـ «الاعتبار»، وهم يربطون بينه وبين قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (الحشر: ٢)، ويجعلون النظر في الدليل، أي في الشاهد (= العالم) من أجل التوصل إلى معرفة الله واجباً على الإنسان.

ولا بد من الوقوف هنا قليلاً مع هذا المصطلح البياني، مصطلح الاعتبار الذي يتعامل كثير من الكتاب والمؤلفين المعاصرين مع مضمونه الأخلاقي متجاهلين مضمونه الايبيستيمولوجي. والحق ان «الاعتبار» في اصطلاح المتكلمين والفقهاء هو نفسه القياس والاستدلال فهو «العبور» من المعلوم إلى المجهول: من حكم الأصل أو الشاهد، وهو

---

(٢١) الباقلاني، المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

معلوم، إلى حكم الفرع أو الغائب، وهو مجهول، مطلوب معرفته. ولما كان القرآن يأمر بالاعتبار، كما تنص على ذلك الآية الآنف ذكرها، فقد قال الفقهاء المدافعون عن القياس، ضد نُفاته، بكونه هو نفسه الاعتبار الذي أمرنا الله به. يقول أبو الحسين البصري في سياق عرضه للأدلة التي يثبت بها القياس شرعاً كطريقة لاستنباط الأحكام: «... دليل آخر: قال الله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ والاعتبار، اعتبار الشيء بغيره وإجراء حكمه عليه... وقولهم «إنّ في هذا عبرة» معناه ان فيه ما يقتضي حمل غيره عليه... وليس الاعتبار هو الانزجار والاتعاظ، لأن الاتعاظ والانزجار غاية الاعتبار»[٢٢]. ويقول الجويني: «العبرة هي العلامة المقدرة، والاعتبار هو التقدير، وهو قريب من القياس في اللغة. ومنه يقال: عابرت الدراهم وعبرتها إذا وزنتها، ويسمى الاعتبار عبرة، والعبرة اعتباراً»[٢٣]. ويقول ابن رشد الجد: «والاعتبار: تمثيل الشيء بالشيء وإجراء حكمه عليه. روى عن ثعلب أنه فسر قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ بأن المراد به: القياس. وقال: الاعتبار هو القياس»[٢٤]، ويقول الشريف الجرجاني في «التعريفات» ما نصه: «الاعتبار هو النظر في الحكم الثابت انه لأي معنى ثبت والحاق نظيره به، وهذا عين القياس».

لنضف أخيراً أن هذا المصطلح يستعمل عند العلماء العرب من ذوي الاتجاه البياني، نقصد العلماء في الطبيعيات، كابن الهيثم وابن النفيس، فهم يستعملون بكثرة فعل اعتبر في قولهم «واذا اعتبرنا...» و«اعتبر»... ويقصدون به ما نعبِّر نحن عنه بقولنا: «لاحظ وجرب واستنتج». ليس هذا وحسب، بل إن هذا المصطلح الذي اكتسب قوة ايبيستيمولوجية ومصداقية دينية، داخل الدائرة البيانية، وقد وظّفه بعض المتصوفة لإضفاء المشروعية الدينية (البيانية) على منهجهم الباطني الذي يقوم على «العبور» من الظاهر إلى الباطن. وفي هذا المعنى يقول الغزالي في كتابه «مشكاة الأنوار»: «فالذي يجرد الظاهر حشوى، والذي يجرد الباطن باطني والذي يجمع بينهما كامل. ولذلك قال عليه السلام: «للقرآن ظاهر وباطن وحدّ ومطلع» وربما نقل هذا عن علي موقوفاً عليه، بل أقول: فهم موسى من الأمر بخلع النعلين اطِّراح الكونين فامتثل الأمر ظاهراً بخلع نعليه وباطناً بإطراح العالمين. وهذا هو الاعتبار: أي العبور من الشيء إلى غيره، ومن الظاهر إلى السر»[٢٥].

القياس، الاستدلال، النظر، الاعتبار، اسماء لعملية ذهنية واحدة تقوم على تقدير شيء على مثال شيء آخر لجامع بينهما. ولكن المصطلحات لا تحمل دلالتها العلمية وحدها، بل كثيراً ما تحمل مضامين ذات طابع ايديولوجي. وإذا كنا قد أبرزنا في الصفحات الماضية أهم العناصر التي يتحدد بها الوضع الايبيستيمولوجي لهذه العملية الذهنية الاستدلالية البيانية، وإذا كنا قد أشرنا إلى الاعتبارات الدينية التي تجعل استعمال لفظ «القياس» في علم

---

(٢٢) البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٧٣٨.

(٢٣) أبو المعالي عبدالملك الجويني إمام الحرمين، الكافية في الجدل، تحقيق فوقية حسين محمود ([القاهرة]: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٧٩)، ص ٦٢.

(٢٤) ابن رشد الجد، المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات، والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات (القاهرة: مطبعة السعادة، [د.ت.])، ص ١٩.

(٢٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ص ٧٣. هذا وسنعود إلى الاعتبار لدى المتصوفة في فصل قادم.

الكلام غير لائق ولا مستساغ، فإنه من الضروري، على الأقل من أجل أن تكتمل الصورة، أن نشير إلى أن تمسك الفقهاء والنحاة بلفظ «القياس» وتفضيله على كل من لفظي «الاستدلال» و«الاعتبار»، لم يكن تمسكاً «بريئاً» بل لقد كان ذلك منهم ـ وَعوْا هذا أو لم يعوه ـ تأكيداً على أنهم إنما يقيسون الفروع على الأصول أي يردون الفروع إلى أصولها، وفي هذا التأكيد من التبرير الايديولوجي ما لا يخفى. أما المتكلمون فقد تمسكوا بعبارة «الاستدلال بالشاهد على الغائب» ليس فقط بسبب الاعتبارات الدينية والايبيستيمولوجية التي ذكرنا، بل أيضاً من أجل التأكيد على أنهم إنما يسيرون في ذات الاتجاه المطلوب دينياً وهو الاستدلال بالمخلوقات (= الشاهد) على خالقها (= الغائب)، وفي هذا من التبرير الايديولوجي لعملهم ما لا يخفى. أما توظيف «الاعتبار» من طرف بعض المتصوفة ومطابقتهم بين «العبور» من الشيء إلى غيره وبين «العبور من الظاهر إلى السر» أو الباطن. . . فهو توظيف ايديولوجي معلن.

لعل الملاحظات السابقة كافية لتحديد «الوضع» العام للقياس البياني: «وضعه» الايبيستيمولوجي وأيضاً الديني والايديولوجي. ولكن القياس ليس على درجة واحدة من حيث القوة الايبيستيمولوجية، بل هو أنواع تتدرج قوة وضعفاً حسب نوع «الجامع»، الذي يربط الفرع بالأصل، أو الغائب بالشاهد، أو المقيس بالمقيس عليه. وهذا ما سيكون علينا البحث فيه الآن.

- ٢ -

يتألف القياس البياني، في بنيته العامة، من أربعة عناصر: الأصل والفرع والحكم والعلة. وترتيب هذه العناصر، على هذا الشكل، ترتيب اعتباطي في الحقيقة، فهو لا يعبر لا عن الاسبقية المنطقية ولا عن القوة الايبيستيمولوجية لكل عنصر ولا عن تدرج الخطوات الفكرية لدى القائس. والواقع ان ترتيب هذه العناصر ترتيباً نهائياً من الصعوبة بمكان، ذلك لأنها تتبادل المواقع والأهمية حسب الاعتبارات. فإذا راعينا الترتيب الزمني مثلاً يمكن القول إن الأسبقية لـ «حكم ـ الأصل» هكذا مرتبطين بدون فصل بينهما (وهذا هو معنى الأصل عند المتكلمين) أي للنص الشرعي كآية تحريم الخمر مثلاً، ثم يليه «الفرع» بوصفه واقعة لا حكم فيها كشرب النبيذ مثلاً، ثم تأتي في المرتبة الثالثة (علة ـ حكم الأصل) أي الإسكار، ثم أخيراً تحصيل حكم الأصل في الفرع، أي تحريم النبيذ.

غير أن هذا الترتيب معرّض للطعن، إذ يمكن أن يقال مثلاً إن «علة ـ حكم الأصل» سابقة من الناحية المنطقية على الفرع لأنها مرتبطة بالأصل وكامنة فيه، وبالتالي فالترتيب يجب أن يكون هكذا: حكم الأصل، علته، الفرع، تحصيل حكم الأصل في الفرع. ولكن هذا الترتيب لا يسلم من الطعن بدوره إلا في حالة واحدة فقط وهي الحالة التي تذكر فيها العلة مع حكم الأصل، أما في الأحوال الأخرى، وهي الغالبة والمقصودة بالقياس أساساً، فالعلة لا ينص عليها في الأصل، وإنما يستنبطها المجتهد بطرق معينة سنعرض لها بعد. والمجتهد لا

يسمى بهذا الاسم إلا لأنه يجتهد أولاً وقبل كل شيء في استنباطه علة الأصل، وهو لا يفعل ذلك إلا لأن هناك نازلة جديدة لا حكم فيها، أي فرعاً. وإذن فوجود الفرع أسبق في علم الفقيه مما يعتقد أنه علة حكم الأصل. ثم تأتي بعد ذلك مرحلة أخرى من البحث هي التأكد مما إذا كانت تلك العلة موجودة في الفرع، فإذا وجدت هي بعينها نقل حكم الأصل إلى الفرع. وإذا نحن سرنا مع هذا الاتجاه الذي يراعي خطوات التفكير لدى المجتهد حسب أسبقيتها المنطقية صار ترتيب عناصر القياس كما يلي: الفرع، الأصل، العلة، الحكم. أي أنّ المجتهد يصطدم أولاً بالواقعة التي لا حكم فيها (الفرع) ثم يبحث لها عن نظير لها وشبيه في الوقائع التي صدر فيها حكم (الأصل)، ثم يبحث عن علة هذا الحكم في الأصل والفرع معاً. وهذه الأولوية على صعيد خطوات التفكير لدى المجتهد قد تتحول إلى أولوية ايبيستيمولوجية مطلقة في الحالات التي يبدو فيها واضحاً أن الفرع أكثر استحقاقاً للحكم من الأصل لكون علة الحكم فيه أقوى وأوضح، مما يجعله أوْلى بالحكم من الأصل. ولذلك يسمى هذا النوع من القياس بـ «قياس الأولى».

لعلّ الملاحظات السابقة كافية لإبراز كيف أن بنية القياس، خاصة في مجال الفقه، بنية معقدة ليس من السهل الإمساك بها بصورة نهائية استناداً إلى اعتبار معين، وهذا ما يفسر اختلاف الأصوليين اختلافاً لا حدود له حول الجزئيات والتفاصيل في القياس، وهو اختلاف تحركه بالإضافة إلى الاعتبارات المنطقية المحض اختيارات مذهبية، فقهية أو كلامية. وما يهمنا في هذه المرحلة من بحثنا ليس الوصول إلى طريقة تمكّن من السيطرة على هذا التعقيد الذي يطبع بنية القياس البياني، بإرجاعه إلى بنية أبسط واستخلاص النتائج التي تفرض نفسها، الشيء الذي سنحاول القيام به لاحقاً، بل إن ما يهمنا هنا من الملاحظات السابقة هو تأسيس التصنيف الذي سنعتمده في تحليل أنواع القياس. وهكذا يمكن تصنيف أنواع القياس البياني، وفي الفقه خاصة، إلى ثلاثة أصناف كبرى، وحسب الاعتبارات التالية، علماً بأن كل صنف منها يشمل أنواعاً وينقسم أقساماً: فمن جهة يمكن النظر إلى القياس باعتبار مدى استحقاق كل من الأصل والفرع للحكم، ومن جهة أخرى يمكن النظر إلى القياس باعتبار بناء الحكم على ذكر العلة ذاتها أو على ذكر ما يدل عليها، ومن جهة ثالثة يمكن النظر الى القياس باعتبار قوة «الجامع» بين الأصل والفرع.

لنفصل القول إذن في هذه الأقسام.

أ ـ إذا نظرنا إلى القياس باعتبار مدى استحقاق كل من الأصل والفرع للحكم وجدناه ثلاثة أنواع:

(١) ـ **نوع يكون فيه الفرع أولى بالحكم من الأصل** ويسمى هذا النوع بـ «قياس الأولى» أو «القياس الجلي»، مثل قياس الإساءة إلى الوالدين بالشتم أو الضرب، وهو «فرع» لم يرد فيه نص، على نهرهما ومخاطبتهما بـ «أف»، وهو «أصل» ورد فيه نص، وهو قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أفٍ ولا تنهرهما﴾ (الإسراء: ٢٣) فالفرع هنا، الشتم أو الضرب، أولى بالحكم

(النهي) من الأصل: أفٍّ. ولا يعتبر كثير من الأصوليين هذا النوع قياساً بل يعتبرونه مجرد «إلحاق» مأخوذ من النص، فهو من باب «دلالة الدلالة» (أو دلالة النص، أو فحوى الخطاب) حسب تصنيفات الحنفية، ويسميه الشافعية: «مفهوم الموافقة». (راجع الفصل الأول).

(٢) **نوع يكون فيه الفرع والأصل على درجة سواء في استحقاق الحكم.** ويسمى هذا النوع بـ «القياس في معنى النص»، ويدرجه بعضهم ضمن «دلالة النص». وهو في الحقيقة مجرد تعميم: تعميم الحكم الذي ذكرت علّته في الأصل على جميع الحالات التي فيها تلك العلة. ومثاله تعميم تحريم أكل أموال اليتامى، على جميع أنواع الإتلاف لتلك الأموال، وذلك بناء على قوله تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً﴾ (النساء: ١٠). فالأصل هنا هو النهي عن «أكل» أموال اليتامى، والفرع هو «اتلاف» تلك الأموال بأي طريقة كانت، فجميع أنواع الإتلاف هنا متساوية في الحكم سواء كانت بالأكل أو بغيره.

(٣) **نوع لا يكون فيه الفرع أولى بالحكم من الأصل ولا مساوياً له، بل بالعكس يكون تحصيل حكم الأصل في الفرع مبنياً على ظن المجتهد،** وذلك لكون علة الحكم في الأصل غير مذكورة وإنما يستنبطها المجتهد أولاً ثم يبحث عن وجودها في الفرع ثانياً. ويسمى هذا النوع بـ «القياس الخفى»، وهو المقصود أساساً بالقياس.

ب ـ أما إذا نظر إلى القياس باعتبار بناء الحكم على ذكر العلة، أو باعتبار ذكر ما يدلّ عليها فقط فإنه ينقسم إلى قسمين:

(١) **قياس العلة:** وهو تحصيل حكم الأصل في الفرع بعد استنباط علة الحكم في الأصل والتأكد من وجودها في الفرع.

(٢) **قياس الدلالة:** وهو تحصيل حكم الأصل في الفرع، لا استناداً إلى علة الحكم، بل إلى ما يدل عليها فيها، وذلك بناء على أن اشتراكها في دليل العلة يقتضي اشتراكها في العلة ذاتها وبالتالي في الحكم. وبعبارة أخرى قياس الدلالة هو: «الاستدلال بمعلول العلة على ثبوتها، ثم الاستدلال بثبوتها على معلولها الآخر الذي هو الحكم». ومع أن الفقهاء يمارسون هذا النوع من القياس أحياناً إلا أنه أكثر استعمالاً عند المتكلمين وهو: الاستدلال بالشاهد على الغائب.

ج ـ وأما إذا نظرنا إلى القياس باعتبار قوة «الجامع» بين الأصل والفرع فيمكن تصنيفه، كما فعل الغزالي، إلى مراتب أربع:

(١) قياس يكون فيه الجامع بين الأصل والفرع **مؤثراً** في الحكم أي علة له ومناطاً نيط به. «والمؤثر يعرف كونه مؤثراً بنص أو إجماع أو بسبر حاصر». أما النص فكأن يرد الحكم مقروناً بلفظ يفيد التعليل مثل «اجتنبوه لعلة كذا» أو «لأجل كذا» و «كي لا» أو «كي»... وغير ذلك من الحروف والعبارات التي تبين علة الحكم والباعث عليه أو الحكمة فيه والمقصود منه

(= وهذه كلها بمعنى واحد تقريباً). وأما الإجماع فكأن يجمع المجتهدون (أو الصحابةبالأولى) على أن هذا الحكم إنما صدر لعلة هي كذا. وأما السبر الحاصر، وبالعبارة الشائعة «السبر والتقسيم»، فمعناه أن يعمد المجتهد إلى حصر صفات الموضوع الذي صدر فيه حكم ثم يختبرها واحدة واحدة لمعرفة أيها تصلح أن تعتبر وحدها دون غيرها علة للحكم أو باعثاً عليه. فإذا انحصرت لدى المجتهد جميع صفات الأصل واتجه بظنه القوي إلى واحدة تصلح دون غيرها أن تكون مبررة للحكم اعتبر تلك الصفة علة له ومؤثرة فيه. فالخمر مثلاً سائل، أحمر، معصور، حامض، مسكر (وهذا هو التقسيم) واختبار هذه الصفات يؤدي إلى الظن القوي بأن الصفة الأخيرة (مسكر) هي علة التحريم. أي أنها الوصف المناسب لأن يناط به تحريم الخمر. والمؤثر بهذا المعنى يظهر تأثير عينه (عين الإسكار) في عين الحكم (التحريم) كما يقول الغزالي الذي يضيف موضحاً: «وهو الذي يقال له إنه في معنى الأصل، وهو المقطوع به الذي ربما يعترف به منكرو القياس، إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلا تعدد المحل: فإنه إذا أظهر أن عين السكر اثر في تحريم عين الشرب في الخمر فالنبيذ ملحق به قطعاً»[26]. وأدنى من هذا مرتبة أن يكون المؤثر بحيث إنما «يظهر تأثير عينه في جنس ذلك الحكم لا في عينه، كتأثير اخوة الأب والأم في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية النكاح، فإن الولاية ليست هي عين الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة، فإن هذا حق وذاك حق»[27].

(٢) قياس يكون فيه الجامع بين الأصل والفرع ملائماً، ويسمى المناسب الملائم وهو أن «يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم، كإسقاط قضاء الصلاة عن الحائض تعليلاً بالحرج والمشقة، فإنه ظهر تأثير جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة كتأثير مشقّة السفر في إسقاط قضاء الركعتين الساقطتين بالقصر»[28]. فالجنس هنا هو المشقة، وعين الحكم هو إسقاط قضاء الصلاة (بيانه: أن الأصل هنا هو ان المسافر يقصر الصلاة، ركعتان بدل أربع، وذلك لكونه يعاني من مشقة السفر، وهذه المشقة تعفيه من قضاء الركعتين اللتين اسقطهما، فهو لا يؤديهما بعد انتهاء السفر. فالمشقة هنا هي المناسب الملائم لتبرير عدم مطالبته بأداء الركعات التي استغنى عنها في الصلوات خلال السفر. ومعلوم أن الحائض معفاة من الصلاة وهي لا تقضي ما فاتها منها خلال فترة الحيض، لأن في نزول الحيض منها مشقة. فجنس المشقة هناك لا عينها هي التي عللت عين الحكم هنا).

(٣) قياس يكون فيه الجامع بين الأصل والفرع نوعاً من الشبه وهو «ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم» وقد سماه الغزالي: «المناسب الغريب»، «لأنَّ الجنس الأعم للمعاني كونها مصلحة، والمناسب مصلحة. وقد يظهر أثر المصالح في الأحكام إذ عهد من الشرع الالتفات إلى المصالح، فلأجل هذا الاستمداد العام من ملاحظة الشرع جنس المصالح اقتضى ظهور المناسبة تحريك الظن، ولأجل شبه من الالتفات إلى عادة الشرع أيضاً أفاد الشبه الظن لأنه عبارة عن أنواع من الصفات عهد الشرع

---

(٢٦) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ٢، ص ٣١٩.
(٢٧)المصدر نفسه، ص ٣١٩.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.

ضبط الأحكام بجنسها»[٢٩]. فالوصف الجامع هنا مناسب لعلة الحكم وليس لنفس الحكم، وذلك بناء على «انا نقدر أن لله تعالى في كل حكم سراً، وهو مصلحة مناسبة للحكم، وربما لا يُطْلع على عين تلك المصلحة، لكن يطلع على وصف يوهم الاشتمال على تلك المصلحة ويظن أنه مظنتها وقالبها الذي يتضمنها. وإن كنا لا نطلع على عين ذلك السر فالاجتماع في ذلك الوصف الذي يوهم الاجتماع في المصلحة الموجبة للحكم، يوجب الاجتماع في الحكم»[٣٠]. ومثال قياس الشبه قول أبي حنيفة بمسح الرأس عند الوضوء لا يتكرر تشبيهاً له بمسح الخف والتيمم، والجامع أنه مسح فلا يستحب فيه التكرار. هذا وقد اضطرب الفقهاء كثيراً في تحديد الشبه وتعريفه. ولعل أوضح أقوالهم فيه أنه: «وصف لا يناسب الحكم بذاته وإنما يناسبه لأنه اشبه الوصف المناسب لذاته». ومع ان معظم الفقهاء يعتبرون قياس الشبه هذا ضعيفاً فإن معظم اقيستهم كما لاحظ الغزالي هي من هذا النوع لأنه «يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والاجماع والمناسبة المصلحية»[٣١]، وإذن فلا يبقى إلا الشبه.

(٤) قياس يكون الجامع فيه بين الأصل والفرع مبنياً على مجرد الطرد، وهو أضعف أنواع القياس. مثاله قول القائل «الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه، فلا يزيل النجاسة كالدهن. وكأنه علل إزالة النجاسة بالماء بأنه تبنى القنطرة على جنسه، واحترز من الماء القليل فإنه وان كان لا تبنى القنطرة عليه فإنه تبنى على جنسه، فهذه علة مطردة لا نقض عليها ليس فيها سوى خصلة الاطراد»[٣٢]. وقياس الطرد باطل عند الأصوليين جميعاً لأنه مجرد الحاق طرف بطرف دون مبرر يحمل على الظن بأن حكم الطرف الثاني هو نفس حكم الطرف الأول. يقول الغزالي: «وإنما القدر الذي قطعنا به في إبطال الطرد أن مجرد كون الحكم مع الوصف لا يحرك الظن للتعليل به»[٣٣]. وكل ما في الطرد أنه شرط كل علة، لأن الطرد معناه «السلامة من النقض»، ولكن هذا الشرط غير كاف في نظر الأصوليين، إذ لا بد من شيء آخر فوقه، إما الشبه وإما العلة الخ.

هذا ولا بد من الإشارة إلى أن المقصود بـ «الطرد» هو عدم تخلف الحكم مع وجود العلة، وهو عكس «النقض». وبما ان جميع انواع القياس المذكورة أعلاه لا يتخلف الحكم فيها مع وجود العلة فهي جميعاً تندرج تحت صنف واحد هو قياس الطرد بمعناه العام أي الذي يطرد فيه الحكم مع وجود العلة أو ما في معناها. وإنما سمي ذلك بقياس الطرد في مقابل قياس العكس الذي هو «تحصيل نقيض حكم الأصل في الفرع لافتراقهما في علة الحكم. مثاله، قول القائل: لو لم يكن الصوم من شرط الاعتكاف، لما كان من شرطه وان نذر أن يعتكف بالصوم، كالصلاة: لما لم تكن من شرط الاعتكاف، لم تكن من شرطه وان نذر أن يعتكف بالصلاة. فالأصل هو الصلاة والحكم هو نفي كونها شرطاً في الاعتكاف. وليس يثبت هذا الحكم في الفرع الذي هو الصوم، فإنما يثبت نقيضه، ولم يجتمعا في العلة بل افترقا فيها، لأن العلة التي لها لم تكن الصلاة شرطاً في الاعتكاف هي كونها غير شرط فيه مع النذر، وهذا المعنى غير موجود في الصوم لأنه شرط مع النذر»[٣٤].

---

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣١١.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

(٣٤) البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٦٩٨ - ٦٩٩. هذا ومعروف أن «الاعتكاف» هو =

تلك هي أصناف القياس حسب الاعتبارات الثلاثة التي ذكرنا. وإذا نحن نظرنا إلى هذه التصنيفات بوصفها «**تحولات**» نجريها على منظومة العلاقات التي قطباها الأصل والفرع، فإننا سنجد أن العنصر الذي يتحكم في تلك التحولات كلها هو «**الجامع**» بين الأصل والفرع: فإذا كان هذا «الجامع» واضحاً في الفرع أكثر من الأصل كان القياس «**قياس الأولى**»، وإذا كان أوضح في الأصل منه في الفرع وواضح التأثير فهو «**قياس في معنى النص**»، وإذا كان غير واضح ولكن يمكن استنباطه من الأصل على صورة وصف مناسب ملائم لتبرير الحكم كان القياس «**قياس علة**»، إما إن كان ذلك «**الجامع**» الذي يمكن استنباطه لا يرقى إلى الوصف المناسب الملائم وإنما هو مجرد شبه بين الأصل والفرع فإن القياس يكون حينئذ «**قياس شبه**»، وإما إن كان ذلك «الجامع» عبارة عن مجرد اشتراك الأصل والفرع في وصف لا يدل لا على الملاءمة، بمعنى العلة المبررة للحكم، ولا على المشابهة في أمر يحرك الظن بأنه من أجله كان الحكم، فإن القياس في هذه الحالة يكون «**مجرد طرد**». أما ان كان الجامع ليس وصفاً مناسباً ملائماً ولكنه شيء يدل عليه فإن القياس حينئذ «**قياس دلالة**»، وأخيراً فإذا كان القياس يقوم لا على تحصيل نفس حكم الأصل في الفرع بل تحصيل نقيضه لافتراقهما في العلة فإن القياس في هذه الحالة يسمى: «**قياس العكس**»...
هكذا يتضح أن العنصر الأساسي في القياس، العنصر الذي به يتحدد نوعه وقوته وصحته هو «الجامع» الذي به «يعلل» تحصيل حكم الأصل في الفرع، ومن هنا كانت الإشكالية الرئيسية في القياس هي إشكالية التعليل، وسندرسها بشيء من التفصيل في فقرة لاحقة. أما الآن فلنعرّج على القياس عند النحاة أولاً ثم عند المتكلمين ثانياً. إن ذلك سيمكننا من مناقشة إشكالية التعليل في العلوم البيانية الاستدلالية جميعها.

لا تختلف أنواع القياس لدى النحاة عنها لدى الفقهاء، بل إن أولئك الذين نظّروا للقياس في النحو كابن جني وابن الانباري لم يعملوا في حقيقة الأمر إلا على تمديد عمل الفقهاء إلى النحو. ويجب أن نؤكد ان هذه الملاحظة لا تنال من مجهودات الأصوليين النحاة في شيء، لأنهم كانوا جميعاً على اتصال مباشر بالفقه وأصوله، وكان فيهم من ساهم في التأليف فيهما كما ساهم الكثير منهم في المناظرات الكلامية، هذا فضلاً عن وحدة الموضوع ووحدة المنهج في العلوم البيانية الاستدلالية مما يجعل الأخذ والعطاء بينها عملية متواصلة.

تتطابق أنواع القياس في النحو، إذن، مع نفس الأنواع التي تعرفنا عليها لدى الفقهاء، ولكن مع هذا الفارق، وهو ان الأصوليين النحاة لم يتبنوا جميع التفريعات التي تطغى على مباحث القياس عند الفقهاء، بل اكتفوا في الغالب بالتصنيفات العامة وحاولوا أن يدرجوا فيها ما كان يزخر به ميدانهم من مناقشات، خاصة منها الخلاف بين البصريين والكوفيين.

= ملازمة المسجد ليل نهار أياماً محدودة أو غير محدودة قصد العبادة فقط. ويجعل بعضهم الصوم من شروطه. والمقصود بـ «النذر» هو أن يلزم الشخص نفسه شيئاً كالاعتكاف أو كالقيام خلال الاعتكاف بعبادة معينة كالصلاة مثلاً.

لنلخص إذن أصناف القياس في النحو في السطور التالية:

١ ـ هناك أولاً القياس الذي يوازي ما أسماه الفقهاء بـ «القياس في معنى النص» ويقوم كما رأينا على تعميم حكم الأصل على الفرع، وهذا هو جوهر الممارسة النحوية باعتبار أنها: «انتحاء سمت العرب في الكلام». هذا النوع من القياس بمعنى حَمْل بعض كلام العرب على بعض هو الذي عناه ابن الأنباري بقوله: «وأما القياس فهو حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه، كرفع الفاعل ونصب المفعول في كل مكان وإن لم يكن كل ذلك منقولاً عنهم، وإنما لما كان غير المنقول عنهم من ذلك في معنى المنقول كان محمولاً عليه، وكذلك كل مقيس في صناعة الاعراب»[٣٥]. ويستند هذا النوع من القياس على ما أسماه الزجاجي بـ «العلل التعليمية» التي يقول عنها انها «هي التي يتوصل بها إلى تعلم كلام العرب، لأنا لم نسمع نحن ولا غيرنا كل كلامها منها لفظاً، وإنما سمعنا بعضاً فقسنا عليه نظيره»[٣٦]. وواضح أن هذا النوع من القياس هو عبارة عن تعميم نتيجة الاستقراء، استقراء عينات، على المجموع الذي استقرئت منه.

غير أن النحاة لم يقفوا عند هذا النوع من التعليل التعليمي بل انشغلوا أيضاً بتعليل ما اكتشفوه من الضوابط والقواعد فالتمسوا لكل علةٍ علةً حتى تسلسلت العلل عندهم، هذا بالإضافة إلى انخراطهم في كثير من المشاكل النظرية التي أثارها الفقهاء حول القياس مما جعل الابيستيمولوجيا الفقهية تغزو التفكير النحوي بصورة شاملة، خاصة بعد مرحلة التأسيس، مرحلة سيبويه ومعاصريه وتلامذتهم المباشرين. وإذن فيجب أن لا نعجب أو نستغرب إذا وجدنا الأصوليين النحاة يتبنون نفس تصنيف الفقهاء للقياس. وهكذا فبعد حمل غير المنقول على المنقول، الذي هو قياس في معنى النص كما يقول الفقهاء تأتي الأصناف الأخرى التالية:

٢ ـ **قياس العلة** وهو «أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق عليها الحكم في الأصل نحو... حمل ما لم يُسَمَّ فاعله (= نائب الفاعل) على الفاعل بعلة الاسناد»[٣٧]. وهكذا فـ «لا بد لكل قياس من أربعة أشياء: أصل وفرع وعلة وحكم. وذلك مثل أن تركب قياساً في الدلالة على رفع ما لم يُسَمَّ فاعله فتقول: اسم أسند الفعل إليه مقدماً عليه فوجب أن يكون مرفوعاً قياساً على الفاعل. فالأصل هو الفاعل والفرع هو ما لم يسم فاعله (= نائب الفاعل)، والعلة الجامعة هي الإسناد، والحكم هو الرفع. والأصل في الرفع أن يكون للأصل الذي هو الفاعل، وإنما جرى على الفرع الذي هو ما لم يسمَّ فاعله بالعلة الجامعة التي هي الاسناد، وعلى هذا النحو تركيب كل قياس من أقيسة النحو»[٣٨].

تبقي بعد ذلك مسألة العلة، كيف نتعرف عليها؟ يجيب ابن الأنباري: «ويستدل على صحة العلة بشيئين: التأثير وشهادة الأصول. أما التأثير فهو وجود الحكم لوجود العلة وزواله لزوالها. وذلك مثل ان يدل على بناء الغايات على الضم باقتطاعها عن الإضافة. فإذا طولب بالدليل على صحة العلة قال: الدليل على صحتها التأثير، وهو وجود الحكم لوجودها، وهو البناء، وعدمه لعدمها. ألا ترى أنها قبل اقتطاعها

---

(٣٥) ابن الانباري، **الاغراب في جدل الاعراب**، ص ٤٥.
(٣٦) الزجاجي، **الايضاح في علل النحو**، ص ٦٤.
(٣٧) ابن الانباري، **لمع الادلة في أصول النحو**، ص ١٠٥.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٩٣.

كانت معربة. فلما اقتطعت عن الإضافة صارت مبنية، ثم لو أعدنا الاضافة لعادت معربة، ولو اقتطعناها عن الإضافة لعادت مبنية»[39]. هذا عن التأثير، «وأما شهادة الأصول فمثل أن يدل على بناء كيف وأين وايان ومتى لتضمنها معنى الحرف، فإذا طولب بصحة هذه العلة قال: الدليل على صحة هذه العلة ان الأصول تشهد وتدل على أن كل اسم تضمن معنى الحرف وجب أن يكون مبنياً»[40].

٣ ـ قياس الشبه وكما اضطرب الفقهاء في تعريف الشبه واختلفوا في صحة القياس المبني عليه اضطرب النحاة في شأنه واختلفوا حوله. ولا يعطينا ابن الانباري تعريفاً لهذا النوع من القياس بل يكتفي بالقول: «اعلم أن قياس الشبه ان يحمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه غير العلة التي علق عليها الحكم في الأصل، وذلك مثل أن يدل على إعراب الفعل المضارع بأنه يتخصص بعد شياعه، كما أن الاسم يتخصص بعد شياعه فكان معرباً كالاسم. وبيان ذلك أنك تقول: «يقوم»، فيصلح للحال والاستقبال. فإذا أدخلت عليه «السين» اختص بالاستقبال، كما أنك تقول «رجل» فيصلح لجميع الرجال، فإذا أدخلت عليه الألف واللام فقلت «الرجل»، اختص برجل بعينه. فلما اختص هذا الفعل بعد شياعه، كما كان الاسم يختص بعد شياعه، فقد شابه الاسم، والاسم معرب. فكذلك ما شابهه»[41]معرب كذلك. وليس هذا هو الشبه الوحيد بين الفعل المضارع والاسم بل يمكن أن يعلل إعراب المضارع بكونه يشبه الأسماء (ومعلوم أن الأصل في الأسماء الاعراب) في كونه تدخل عليه لام الابتداء كالأسماء، أو أنه يدل على الحال والاستقبال كالأسماء، أو لأنه «على حركة الاسم وسكونه»، فإن قولك «يضرب» على وزن «ضارب» (= من حيث الحركات)، وكما أن «ضارب» معرب فكذلك ما أشبهه».

ويدافع ابن الانباري على صحة قياس الشبه في النحو بنفس الحجج التي دافع عنه بها القائلون بصحته في الفقه، فيقول: «إن قياس العلة إنما جاز التمسك به لأنه يوجب غلبة الظن. وهذا القياس يوجب غلبة الظن فجاز التمسك به، ولأن مشابهة الفرع للأصل تقتضي أن يكون حكمه مثل حكمه، ولو لم يدل على جواز التمسك به إلا أن الصحابة تمسكوا به في المسائل الظنية، ولم ينكر ذلك منكر ولا غير مغير لكان ذلك كافياً»[42]. وهكذا نرى كيف أن النحاة يستندون في تبرير وتأسيس القياس على نفس ما استند عليه الفقهاء، أعني: كون الصحابة مارسوا القياس. وهكذا تصبح سلطة السلف في ميدان الفقه سارية المفعول في ميدان النحو، ولا شك أنها سارية المفعول أيضاً في علوم بيانية أخرى. وهكذا، فإلى جانب وحدة الموضوع ووحدة المنهج في هذه العلوم هناك أيضاً وحدة السلطة المرجعية، سلطة السلف.

٤ ـ قياس الطرد. ينقل ابن الانباري تعريف الطرد في الفقه إلى النحو نقلاً حرفياً فيقول: «اعلم أن الطرد هو الذي يوجد معه الحكم وتفقد الاخالة (= المناسبة والملاءمة) في العلة. واختلفوا في كونه حجة فذهب قوم إلى أنه ليس بحجة لأن مجرد الطرد لا يوجب غلبة الظن... ألا ترى أنك لو عللت بناء

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٠٦. يقصد كلمات مثل: قبل وبعد، فهي تبني على الضم إذا قطعت عن الإضافة مثل: لم يأت أحد بعدُ. وتعرب عندما تضاف مثل: ... بعدَ هُم أو من بَعْدِ هم.

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) ابن الانباري، لمع الادلة في أصول النحو، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

«ليس» بعدم التصرف (= لا يأتي منها المضارع ولا الأمر) لاطّرد البناء في كل فعل غير متصرف، ولو عللت إعراب ما لا ينصرف بعدم الانصراف (= عمر، أحمد) لاطّرد الإعراب في كل اسم غير منصرف. فلما كان ذلك الطرد لا يغلب على الظن أن بناء «ليس» لعدم التصرف ولا ان اعراب ما لا ينصرف لعدم الانصراف، بل نعلم يقيناً ان «ليس» إنما بني لأن الأصل في الأفعال البناء، وان ما لا ينصرف إنما أعرب لأن الأصل في الأسماء الاعراب كما بيّنا، وإذا ثبت بطلان هذه العلة مع اطرادها، علم ان مجرد الطرد لا يكتفى به، بل لا بد من إخالة أو شبه»[43]. ثم يتابع ابن الانباري مناقشة حجج القائلين بصحة قياس الطرد في النحو وهي نفس الحجج التي أدلي بها في الفقه كما ان اعتراضاته هنا هي نفس الاعتراضات المسجلة هناك، والاختلاف الوحيد هو الأمثلة. في الفقه أمثلة فقهية وفي النحو أمثلة نحوية، أما بنية التفكير، أعني طرق الإثبات والإبطال فواحدة.

هل يختلف القياس وأنواعه في علم الكلام عنه في الفقه والنحو؟

لقد سبق أن أبرزنا كيف أن الوضع الابيستيمولوجي لمنهج المتكلمين، الاستدلال بالشاهد على الغائب، يتميز عن الوضع الابيستيمولوجي لقياس الفقهاء والنحاة بعض التميز لاعتبارات ترجع إلى خصوصية علم الكلام. والواقع أن الفرق الجوهري بين قياس الفقهاء والنحاة وقياس المتكلمين هو أن «العلة» في العقليات (= علم الكلام) تفيد «العلم» بينما لا تفيد العلة في الفقه والنحو سوى الظن. وبما أننا سنناقش مسألة التعليل في العلوم الثلاثة في فقرة خاص فلنغضّ الطرف الآن عن هذا الفرق ولنقصر اهتمامنا على ما يشغلنا في هذه الفقرة: أعني أنواع القياس.

إذا كنا في أصول الفقه نتوفر على مؤلفات كاملة شاملة وعديدة ومن مختلف العصور، وإذا كنا في النحو نتوفر على مراجع كافية ككتاب سيبويه وشرح السيرافي ومؤلفات السرّاج والزجّاج وابن جني والأنباري... الخ، فإننا لا نتوفر في علم الكلام على مؤلفات خاصة بالمنهج وأصوله، بل كل ما بين أيدينا ـ اليوم على الأقل ـ هو بضع فقرات ترد في هذا الكتاب أو ذاك، وبالخصوص مؤلفات القاضي عبدالجبار، فقرات ترد في الغالب على سبيل الاستطراد والتعليق لا غير. ومع ذلك فقلة النصوص في هذا المجال لا تقوم حائلاً دون التعرف على الهيكل العام لطريقة المتكلمين في الاستدلال. ذلك لأن ما تعرفنا عليه في الفقه يعوّض كثيراً من النقص الذي نعانيه في علم الكلام على مستوى النصوص. وبعبارة أخرى إنّ ما نجده من غموض هنا يرفعه ما نجده من وضوح هناك.

يشير القاضي عبدالجبار، وهو من أواخر أقطاب المعتزلة، كما هو معروف، إلى أن «الاستدلال بالشاهد على الغائب» موضوع «كثر الكلام فيه»، ملاحظاً أن «كثيراً ممن ضلّ» عن الصواب في علم الكلام إنما «كان سبب ذلك أنه استدل بالشاهد على الغائب فيما هو خارج عن الباب فيه»، بمعنى انه لم يتقيد بشروط الصحة فيه»[44]. وقبل القاضي عبدالجبار المتوفى سنة

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٤٤) القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد، **المحيط بالتكليف**، تحقيق عمر السيد عزمي (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر، ١٩٦٥)، ص ١٦٧.

٤١٥ هـ أشار أبو منصور الماتُريدي المتوفى سنة ٣٣٣ هـ وصاحب المذهب الكلامي المعروف باسمه (= الماتريدية) والقريب جداً من مذهب الأشعري، أشار إلى اختلاف المتكلمين في وجوه «دلالة الشاهد على الغائب». ويظهر من كلامه أن النقاش في الموضوع كان يتناول الإشكاليات التي يثيرها هذا النوع من الاستدلال على مستوى العقيدة. ذلك أن من المتكلمين من يرى أن الشاهد «يدل على مثله إذ هو أصل للذي غاب عنه، ولا يخالف الأصل فرعه». هذا بالإضافة إلى أن الشاهد هو طريق معرفة الغائب وأن المستند في ذلك هو «قياس الشيء على نظيره». وواضح أن القول بأن الشاهد «يدل على مثله» لا بد أن يجعل صاحبه «ممن ضلّ»، حسب تعبير القاضي عبد الجبار، إذ قد يفهم منه أنه (يدلُّ في كل وقت على مثله قبله، وفي ذلك إيجاب القدم للكل)[٤٥]، أي القول بقدم العالم بناء على القول بقدم الله، وهذا عكس المطلوب، لأن ما يريده المتكلم، أولاً وقبل كل شيء، هو إثبات حدوث العالم.

ومن أجل تلافي هذا المحظور قال بعض المتكلمين إن الشاهد لا يدل على مثله فقط بل «يدل على المثل والخلاف» أيضاً. ويضيف الماتريدي قائلاً: «ودلالته على الخلاف أوضح، لأن من شاهد شيئاً من العالم يدله على حدثه أو قدمه. وقدمه وحدثه ليس هو مثلهما، ولا نظيرهما، بل يدل على محدثه أو كونه بنفسه وهما خلافه. ثم يدلّ على حكمه فاعله وسفهه، واختياره وطبعه، وكل ذلك خلاف لما شاهده. ولا يدل على أن له مثلاً، إذ لو كان يدله لكان يجب أن يتوهم كل من عاين نفسه أن يكون كل العالم مثله وذلك بعيد». ويرد الماتريدي على الدعوى السابقة والقائلة ان نسبة الشاهد إلى الغائب كنسبة الأصل إلى الفرع فيقول: «وما زُعم من الأصل والفرع فمقلوب، لما كان القديم والقدم ولم يكن ما به استدلال، فلذلك لم يجب جعله فرعاً لهذا، بل هو الأصل لكون هذا به»[٤٦]. وبعبارة أوضح ان الشاهد ليس أصلاً ولا الغائب فرعاً بل العكس هو الصحيح باعتبار ان الغائب (= الله) قديم، أي أنه كان موجوداً قبل أن يوجد الشاهد الذي يقع به الاستدلال، وبالتالي فالوضع الصحيح هو ان الغائب أصل للشاهد وليس العكس. وإذن فدلالة الشاهد على الغائب، في نظر الماتريدي، هي دلالة على الخلاف. **أي ان الشاهد لا يدل على غائب يكون مثله، بل على غائب هو خلافه** فالعالم شاهد متغير ومحدث يدل على غائب خلافه، أي قديم، وهو الله، تماماً مثلما أن المخلوق، وهو شاهد، يدل على الخالق، وهو غائب، والكرسي المصنوع على النجار الصانع إلخ... فالغائب هنا وهناك خلاف الشاهد.

واضح أن الأولوية هنا للاعتبارات العقدية وليس للاعتبارات الابيستيمولوجية المنطقية. والاعتبارات العقدية هنا، والتي تخضع في جملتها للمذهب الكلامي، تقوم مقام النص في الفقه والنحو. وهكذا فإذا كانت السلطة المرجعية الأساس في الفقه والنحو هي النص فإنها في علم الكلام: الميتافيزيقا، ولكن لا الميتافيزيقا التي يشيدها «العقل المجرد»،

---

(٤٥) الماتريدي [أبو منصور]، كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠)، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٨.

بل التي يستنبطها العقل المؤول للنص. ذلك لأنّ العقل في علم الكلام ليس مشرعاً، فهو لا يبتدىء بصورة مطلقة، بل يبتدىء الحجج والأدلة لنصرة العقيدة ككل أو مذهب هذه الفرقة الكلامية أو تلك في فهم وتأويل قضايا العقيدة والدفاع عنها.

والحق أن مهمة علم الكلام في هذا المجال مهمة معقدة: لقد كان عليه من جهة أن يضع أصولاً لـ «عقلنة»، العقيدة الدينية ليس فقط من أجل اضفاء الطابع الكلي عليها كي يصبح في الإمكان إقناع غير العرب بها، أي أولئك الذين لا تستجيب عقولهم للمنطق البياني العربي الذي بلغ مرتبة الإعجاز مع القرآن، بل أيضاً من أجل إضفاء المعقولية على منطق البيان ذاته، منطق اللغة العربية، وذلك بتأسيسه على قواعد كلية أو مبادىء قبلية تجعل الشاهد شاهداً على ما غاب عن الحس، أي على ما يدرك بـ «الاستدلال» وحده. **ومن هنا التداخل والتصادم بين المنهج والهدف في علم الكلام.** إن الهدف هو إثبات تفوق الغائب على الشاهد في جميع المجالات تفوقاً زمنياً بإثبات القدم للأول والحدوث للثاني، وتفوقاً منطقياً وانطولوجيا بإثبات إبداعه له ورعايته لوجوده. أما الوسيلة، أو المنهج، فهو الاستدلال بالشاهد ليس فقط على وجود الغائب (= الله) بل على حقيقة ذاته وصفاته... إلخ، وقد تطلبت هذه المهمة المعقدة من المتكلمين ليس فقط تطويع منهجهم وتكييفه مع كل «مسألة»، بل تطلبت أيضاً **بناء الشاهد على صورة تجعل قياس الغائب عليها ممكناً**، كما سنبين بتفصيل في الفصلين القادمين.

ربما كان هذا الاستطراد ضرورياً لإلقاء الضوء على طبيعة المنهج في علم الكلام، بل ربما يتضمن تفسيراً لتلك الملاحظة التي سجلناها قبل حول غياب مؤلفات خاصة بالمنهج و «الأصول»[47] في علم الكلام. ذلك لأن التداخل بين المنهج والموضوع، بين الوسيلة والهدف، في علم الكلام يجعل من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، التأليف في «المنهج» دون ممارسة الكلام، أي دون اتخاذ موقف معين في قضايا العقيدة، أي في مسائل علم الكلام بذاته. إن المنهج في علم الكلام لا يمكن فصله عن تطبيقاته. ولذلك نجد المتكلمين يقتصرون في هذا المجال على استهلال مؤلفاتهم بمقدمات يدافعون فيها عن «وجوب النظر»، الشيء الذي يعني الدفاع عن مشروعية «الكلام» في العقيدة، أي الاحتجاج لها بأدلة «عقلية». أما طريقة الاحتجاج فهي ممارسة عقدية، بمعنى أن الكلام فيها جزء من علم الكلام ذاته.

لنستعرض على ضوء هذه الملاحظات أهم المشاكل الابيستيمولوجية التي يطرحها منهج المتكلمين هذا.

يقول القاضي عبدالجبار: «والذي كان يجري في الكتب انه انما يكون الاستدلال بالشاهد على

---

(٤٧) نقصد «الأصول» بالمعنى الذي يفهم به: علم أصول الفقه، أي ابيستيمولوجيا خاصة بعلم الكلام. أما «الأصول» هكذا ككلمة أو كاصطلاح يشير إلى نظرية من نظريات المتكلمين فهي واردة في خطاب المتكلمين بكثرة. كما ان علم الكلام ككل يطلق عليه أحياناً اسم: أصول الدين.

الغائب في وجهين: احدهما الاشتراك في الدلالة، والثاني الاشتراك في العلة». وبعد مناقشة شيخه أبي هاشم الذي رأى ان هذا النوع من الاستدلال هو «استدلال بالمعلوم على ما لا يعلم» الشيء الذي يعترض عليه القاضي عبدالجبار بدعوى أن «هذا الاطلاق يقتضي في كل استدلال انه استدلال بالشاهد على الغائب»، بعد هذا يضيف وجهين آخرين للاستدلال بالشاهد على الغائب هما: الاشتراك فيما يجري مجرى العلة، والثاني «أن لا تكون هناك علة ولا ما يجري مجراها ولكن يتعلق الحكم في الشاهد بأمر ثم يوجد في الغائب ما هو أبلغ من ذلك الأمر»[48]. ومن هنا تكون أنواع الاستدلال بالشاهد على الغائب أربعة، تحاكي، إلى حد كبير، أنواع القياس في الفقه والنحو. هذه الأنواع هي:

١ ـ الاستدلال بالشاهد على الغائب لاشتراكهما في الدلالة، وهو نفس قياس الدلالة في الفقه. ومثاله في علم الكلام الاستدلال على أن الله قادر، بالقول: لما ثبت في الشاهد (= في عالم الإنسان. . .) ان وقوع الفعل دليل كون الواحد منا قادراً، وجب الحكم بأن الغائب (= الله) قادر، لوجود الأفعال منه. فما يشترك فيه الشاهد والغائب هنا هو: «طريق معرفة الحكم»، لأنه «إنما يجب كونه قادراً لثبوت الطريق فيه وهو صحة الفعل». وهكذا «صار نفس ما دل في الشاهد (أي الفعل) دليلاً في الغائب». وبعبارة أخرى لقد وقع الاستدلال بالمعلوم على العلة في الشاهد ثم نقل الحكم إلى الغائب لوجود ذلك المعلول فيه. ويقول القاضي عبدالجبار: «وهذه حال كثير من صفاته تعالى، وأكثر مسائل التوحيد تجري على هذا الحد». (التوحيد = الأصل الأول من الأصول الخمسة عند المعتزلة).

٢ ـ الاستدلال بالشاهد على الغائب لاشتراكهما في العلة، وهو نفس قياس العلة في الفقه والنحو. ومثاله في علم الكلام أن «تُبَيِّن أنه لا يجوز أن يكون الله فاعلاً للقبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه، وبردّه إلى الشاهد تبين أن العلة في أحدنا لا يختار القبيح حاصلة فيه تعالى». وبعبارة أخرى تقول: إنه لما كان الواحد منا لا يفعل القبيح لعلة هي علمه بقبحه وبغناه عنه، فكذلك الله لا يفعل القبيح لنفس العلة أي لعلمه بقبحه وبغناه عنه. ويقول القاضي عبدالجبار: «وكثير من مسائل العدل (= الأصل الثاني من الأصول الخمسة عند المعتزلة) ينبني على ذلك لأنه في صورة قياس». ويستعمل الأشاعرة هذا النوع لإثبات صفات الله بوصفها زائدة على الذات حسب مذهبهم فيقولون: لما ثبت في الشاهد أن العالم منا إنما هو عالم بعلة هي العلم فيجب القضاء على أن العالم في الغائب (أي الله) عالم بعلم كذلك أي ان العلم صفة له.

٣ ـ الاستدلال بالشاهد على الغائب لمشاركتهما فيما يجري مجرى العلة، «وذلك هو في أن نعرف أن لكون الواحد منا مريداً حُكْماً، وقد عرفت نفس الصفة ضرورة فينا، ثم عند معرفتك بحكمها ومعرفتك بثبوت هذا الحكم في الغائب أثبتت الصفة في الغائب». وهذا النوع غير النوعين السابقين، فهو ليس قائماً لا على الاشتراك في الدلالة ولا على الاشتراك في العلة: «لانك لم تسلك طريقة التعليل ولا كانت الصفة في الشاهد معروفة بالطريق التي عرفتها في الغائب، بل عرفت في الشاهد ضرورة وفي الغائب بدلالة». بيان ذلك أننا، في الشاهد نعرف، ضرورة أن الواحد منا مريد وأن حكم

---

(٤٨) عبدالجبار، المحيط بالتكليف، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

المريد منا هو أن يفعل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نعرف ثبوت هذا الحكم في الغائب (الله)، أي أننا نعرف أنه يفعل، وبالتالي نثبت له تلك الصفة أي كونه «مريداً». ففي الشاهد عرفنا ضرورة، أي بشهادة الحس والوجدان. . . إلخ ان الذي فعل منا يوصف بكونه مريداً، ثم عرفنا أن الله يوصف بنفس الصفة بدلالة صدور الفعل منه قياساً على حالنا.

٤ ـ الاستدلال بالشاهد على الغائب لكون الحكم في الغائب أبلغ منه في الشاهد، وهذا هو نفس «قياس الأولى» عند الفقهاء. ومثاله أن تقول: إذا حسن دفع المضارّ مع الظن فأولى أن يحسن مع العلم: فإذا كان تقديم الطعام لشخص ما لظننا أنه جائع عمل حسن، فإنّ هذا العمل سيكون حسناً بالأولى إذا علمنا علماً يقيناً أنه جائع. وبالنسبة لعقيدة المعتزلة في الصلاح والأصلح يمكن القول: إذا كان فعل الأصلح واجباً علينا عند الظن بأنه أصلح، فهو واجب على الله بالأولى لأنه يعلم أنه أصلح.

تلك هي الوجوه الأربعة التي يجوز فيها الاستدلال بالشاهد على الغائب حسب القاضي عبدالجبار. ونجد هذه الوجوه ذاتها لدى القاضي أبي يعلى الحنبلي، مع اختلاف يسير في المصطلحات. يقول: «وقد يستدل بالشاهد على الغائب من وجوه أربعة: أحدها جهة العلة، والثاني الحدّ والثالث المصحح والرابع الدليل». أما النوع الأول فهو نفس قياس العلة، وأما الرابع فهو نفس قياس الدلالة. أما الثاني والثالث فهما يدخلان فيما أسماه القاضي عبدالجبار «مايجري مجرى العلة». يقول أبو يعلى: «أما الاستدلال بالشاهد على الغائب من جهة العلة كاستدلالنا على أن الباري سبحانه يجب أن يكون عالماً بعلم لما ثبت أن العلم علة كون الواحد منا عالماً. . . وأما من طريق **المصحح** ـ فهو ـ نحو استدلالنا على أن الباري حيّ لما ثبت أنه عالم قادر لأن كون الحي حياً مصحح (= شرط صحة) لكون الواحد منا عالماً قادراً. . فأما من جهة الحد: يجوز الاستدلال على أن الباري جل جلاله ليس بجسم لما ثبت أن حقيقة الجسم (= حدّه) انه المؤلف وجب أن لا يكون في الغائب جسم غير مؤلف لأن ذلك يخرجه عن أن يكون حد الجسم. وأما من جهة الدليل: نحو استدلالنا أن الباري سبحانه قادر لما ثبت أن وقوع الفعْل دليل على كون الواحد منا قادراً وجب في الغائب كونه قادراً لوجود الأفعال منه»[٤٩]. أما قياس الأولى فهو لا يذكره، وليس ذلك راجعاً إلى كونه يرفضه، بل بالعكس فقياس الأولى يحظى بإجماع البيانيين ويعتبرونه أقوى أنواع القياس.

كانت تلك نظرة إجمالية على منهج المتكلمين، الاستدلال بالشاهد على الغائب وأنواعه. وإذا كنا قد استكملنا من خلالها الصورة التي تكونت لدينا عن القياس البياني وأصنافه، كما تعرفنا عليها عند الأصوليين الفقهاء والنحاة، فإنها قد مكنتنا كذلك من التعرف على جانب آخر من الأهمية التي تكتسيها مسألة «التعليل» في البحث الأصول البياني، نظراً لما تطرحه هذه المسألة في علم الكلام من مشاكل عقدية لم نصادف مثلها في الفقه

---

(٤٩) أبو يعلى الحنبلي، **المعتمد في أصول الدين**، تحقيق وديع زيدان (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤)، ص ٤١ ـ ٤٢.

والنحو. ولكن هل يعني هذا ان القضايا الكلامية المتصلة بمشكل «التعليل» بقيت محصورة في علم الكلام؟ اننا سنكون مخطئين إن نحن اعتقدنا ذلك. ويكفي أن نتذكر ان علماء أصول الفقه يقولون ان مبادىء علمهم، لا يبرهن عليها داخله، بل داخل علم آخر هو علم الكلام، وكما يقول الغزالي: «فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية»(٥٠). فلننظر، إذن، إلى الكيفية التي يؤسس بها علماء الكلام مسألة «التعليل» في الفقه، وأيضاً ـ إلى حد ما ـ في النحو، وذلك من خلال استعراض عام لإشكالية التعليل في العلوم الاستدلالية البيانية.

ـ ٣ ـ

لقد تجنبنا لحد الآن الخوض فيما يعتبر بحق أهم مبحث في القياس: مبحث العلة. وقد أخرنا الكلام عن هذا الموضوع قصداً، لأن العلة ليست، في الحقيقة، مجرد ركن من أركان القياس الأربعة (الاصل والفرع والعلة والحكم) بل إنها محور التفكير القياسي واشكاليته الرئيسية. هي محور التفكير القياسي لأن ما يهم القائس ليس «الأصل ذاته» ولا حتى حكمه لذاته، بل ما يهمه هو «العلة» التي من اجلها كان الحكم. وما يهم القائس من «الفرع» هو البحث فيما إذا كانت تلك «العلة» توجد فيه أو لا توجد. كما أن العملية القياسية التي هي تحصيل حكم الأصل في الفرع لا تكون قياساً إلا إذا اعتمدت على إبراز كونهما يشتركان في «العلة». وإذن فالتفكير القياسي البياني، من بدايته إلى نهايته يدور حول «العلة»، كما ان الممارسة القياسية البيانية إنما يؤسّسها ويبررها اعتقاد القائس بوجود نفس «العلة» في الأصل والفرع، في الشاهد والغائب.

ولكن هذا ليس إلا جانباً واحداً، الجانب العملي في القياس البياني، أما الجانب الآخر، الجانب النظري، فهو ذو طابع إشكالي يباطن العملية القياسية ويؤسسها. إنه تحديد هوية «العلة» ذاتها: ما معنى كونها «علة للحكم»، وما الذي يجعلها كذلك. قد تبدو هذه المسألة بسيطة إذا ما نظر إليها في معزل عما يثيره الجواب عنها من مشاكل «كلامية». ذلك لأنه سواء تعلق الأمر بـ «العلة» في الفقه أم النحو أم في علم الكلام فإنها تطرح مشاكل عقدية، أعني أنها تدفع إلى اتخاذ موقف من إحدى المسائل الكلامية. ومعلوم أنّ مسائل علم الكلام مترابطة بصورة تجعل اتخاذ موقف من واحدة منها يلزم عنه اتخاذ موقف في مسائل أخرى. لننطلق إذن في طرح إشكالية التعليل في العلوم البيانية الاستدلالية من السؤال التالي الذي يخص ميدان الفقه.

ما معنى أن يكون حكم من الأحكام الشرعية «معللاً»؟

واضح أن الجواب المباشر هو: أن الله قد أصدر ذلك الحكم لـ «علة»، وهذ الجواب

---

(٥٠) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ٢، ص ٥.

يطرح مسألة كلامية ذات طابع إشكالي، اي انها لا تقبل الحل. ذلك **لأن الحكم الشرعي** الصادر عن الله هو فعل من أفعاله، والقول بأن ذلك الحكم معلل معناه **أن أفعال الله** معللة، أي صادرة عن «علة». وهذا هو عين الإشكالية. ذلك لأنه إذا قلنا **إن أفعال الله** معلّلة فإن ذلك يعني أن إرادة الله ليست حرة حرية مطلقة بل موجهة وخاضعة لدوافع واعتبارات أو بواعث وأغراض إلخ. . مما يتنافى مع الكمال المطلق الذي يتصف به الله. أضف إلى ذلك أن هناك آيات في القرآن تفيد أن الله لا يصدر في أفعاله عن أية دوافع مهما كانت، وانه لا يُسأل عما يفعل، وبالتالي فأفعاله غير معللة إطلاقاً.

لقد انطلقنا من فرضية تقول إن أفعال الله معللة فانتهينا إلى نتيجة مناقضة وهي أن أفعال الله لا يمكن أن تكون معللة. لننطلق الآن من هذه النتيجة، أي لنتخذها فرضية ننطلق منها في الجواب عن السؤال المطروح. إن القول بأن أفعال الله غير معلّلة معناه أنها لا ترمي إلى أي هدف ولا تصدر عن أية حكمة. والأفعال التي من هذا النوع لا يمكن تجنب وصفها بالعشوائية والعبث وغير ذلك من الصفات التي تتناقض مع فكرة الكمال الإلهي. وإذا أضفنا إلى ذلك أن الله يصف نفسه في القرآن بأنه حكيم لا يفعل العبث ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً﴾ (المؤمنون: ١١٥) إذا أضفنا مثل هذه الأدلة الشرعية إلى تلك النتيجة المنطقية أدى بنا الأمر إلى القول إن أفعال الله لا يمكن أن تكون غير معلله أي أنها لا بد أن تكون صادرة عن «علة» ما، وهذا عكس ما انطلقنا منه. **وهكذا فإذا نحن قلنا: الأحكام الشرعية، وهي فعل من أفعال الله، أحكام معللة، انتهينا إلى نتيجة تفرض القول إنها غير معلّلة. وإذا قلنا إنها غير معللة انتهينا إلى نتيجة تفرض القول إنها معللة.**

نحن هنا إذن أمام نقيضة من جنس نقائض «العقل المجرد» التي حللها الفيلسوف الألماني كانط، وهي شبيهة أيضاً بالنقائض التي وضعت الرياضيات في أزمة خطيرة مع نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن. . فكيف عالج الفقهاء الأصوليون هذه النقيضة **«الكلامية»، أولى نقائض العقل البياني التي نصادفها؟**

ما دام الأمر يتعلق بمسألة كلامية فإن من المتوقع أن المذهب الكلامي هو الذي سيتحكم في نوع «المخرج» الذي سيختاره الفقيه. والواقع أن الأمر كذلك بالفعل. وإذا نحن أردنا وضع المسألة في إطارها الأصلي من علم الكلام وجب الرجوع إلى إحدى تلك القضايا الكلامية الأولى التي أثيرت في العصر الأموي، قضية الجبر والاختيار. ان تقاتل المسلمين في حرب صفين أدى إلى التساؤل، بعد نهاية الحرب، هل هؤلاء الذين تقاتلوا كانوا مسلمين جميعاً، مع انهم ارتكبوا كبيرة، وهي قتل النفس المسلمة؟ وهذا التساؤل جرّ إلى تساؤل آخر؟ هل كانوا مختارين فيما فعلوه أم مجبرين على ذلك؟ ثم صيغت المسألة بشكل عام فقيل: هل الإنسان هو الذي يخلق أفعاله أم أن الله هو الذي خلقها له؟

قال المعتزلة إن الإنسان هو الذي يخلق أفعاله بقدرة يحدثها الله فيه، وإن الله لا يفعل القبيح، وإنما القبيح من فعل الإنسان ولذلك سيحاسب عليه يوم القيامة. والقول بأن الله لا

يجوز ان يفعل القبيح معناه أنه يفعل الصلاح بل الأصلح، الشيء الـذي يمكن ترجمتـه بعبارة مكافئة للأولى، بصيغة إثبات، فيقال: «يجب على الله فعل الأصلح» وهذا ما قال به المعتزلة، وعلى الرغم من أنهم قصـدوا من قولهم «يجب عـلى الله فعل الأصلح»، أنـه «لا يجوز صـدور القبيح منه» فإن أهل السنة والأشاعرة قد أنكـروا عليهم ذلك، خصـوصاً وعبـارة «يجب على الله»، توهم بأن الله خـاضع في أفعـاله لسلطة أخـرى فوق سلطتـه الشيء الذي يتنـاقض مع فكرة كمال الاله. كان رد فعـل أهل السنـة إذن هو القـول بأن الله «لا يجب عليـه شيء»، لا فِعْـلَ الاصلح ولا غيره، بـل هو حـر مختار يفعـل ما يـريد ﴿لا يُسـأل عـما يفعـل وهم يُسـألـون﴾ (الأنبياء: ٢٣).

واضح أن القول بأن الله لا يفعل إلا الأصلح، أو «يجب عليه فعل الأصلح» معنـاه أن أفعاله معللة، وبالتالي فـالأحكام الشرعيـة معللة بالمصلحـة. ومن هنا تكـون «العلة» موجبـة للحكم، أي هي التي استوجبته. فهي علة بمعنى أنها الباعث على الحكم والمؤثرة فيه والموجبة له، وهذا هو موقف المعتزلة عموماً. ولهذا نجد أبا الحسين البصري المعـتزلي يعرف العلة كـما يـلي، يقـول: «فـأمـا قولنا: «علة» فتستعمـل في عـرف اللغـة وفي عـرف الفقهـاء وفي عـرف المتكلمين. أما في عرف اللغة فتستعمل فيما أثـر في أمر من الأمـور، سواء كـان صفة أو كـان ذاتاً، وسواء أثر في الفعل أو في الترك. فيقال مجيء زيد علة في خروج عمرو وفي أن لا يخرج عمرو. ويسمون المرض علة لأنه يؤثر في فقد التصرف. وأمـا العلة في عرف الفقهـاء فهي ما أثرت حكماً شرعياً، وإنما يكـون الحكم شرعياً إذا كـان مستفاداً من الشرع. وأمـا في عرف المتكلمين فتستعمل على المجاز وعلى الحقيقة. أما على الحقيقـة فتستعمل في كـل ذات أوجبت حالاً لغيرها، كقول بعضهم: إن الحركة علة موجبة كون المتحرك متحركاً. وأما استعماله على المجاز فمنه أن تكون العلة مؤثرة في الاسم كقولنا: السواد علة في كون الأسود أسود، أي هو علة في تسميته أسود. ومنه ما يؤثـر في المعنى، وهذا منـه ما يؤثـر في النفي كتأثـير البياض في انتفاء السواد، ومنه ما يؤثر في الإثبات وهـذا منه ذات كتـأثير السبب في المسبب، ومنـه صفة تقتضي صفة كاقتضاء صفة الجوهرية كونه متحيزاً. هـذا على قـول شيوخنـا. وإنما سمـوا كل واحـد من ذلك علة لأن لهـا تأثـيراً في الإيجاب، إلا أنهم لا يسمّـون هـذه الأقسـام عللاً إلا نادراً. وسموا القسم الأول علة على الحقيقة لأنها موجبة على كل حـال من غير شرط، وليس كذلك الأقسام الأُخَر»[51] واضح إذن، وهذا ما يهمنا هنـا، أن العلة عند المعـتزلة، سـواء في الفقه أو في الكلام إنما تسمى علة لأن لها تـأثيراً في الإيجـاب، أي أنها هي الموجبـة للحكم. فالإسكار يعتبرونه صفة ذاتية في الخمـر وهو العلّة التي أوجبت تحـريمه. ذلـك هو معنى كـون العلة موجبة في اصطلاح المعتزلة.

أما الأشاعرة وأهل السنة عموماً فهم يرفضـون وصف العلة بأنها مـوجبة بهـذا المعنى، وذلك لأنهم ينطلقون كما رأينا من أنه «لا يجب عـلى الله شيء» وأن أفعالـه غير معلّلة وبـالتالي

---

(٥١) البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٧٠٤ ـ ٧٠٥.

فالعلة الشرعية عندهم غير موجبة للحكم ولا مؤثرة فيه ولا باعثة عليه بالمعنى الذي يعطيه المعتزلة لهذه الكلمات، بل العلّة عندهم مجرد أمارة نصبها الله علامة على الحكم. يقول الغزالي: «اعلم انا نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه»[٥٢]، وعلى هذا فالإسكار ليس هو العلة الموجبة لتحريمه بل هو فقط وصف مناسب جعله الله أمارةً لنا لنفهم سبب تحريم الخمر حتى نتمكن من أن نقيس عليه كل من فيه تلك الصفة. وفي هذا المعنى يؤكد الغزالي ان «العلل الشرعية أمارات، وأن المناسب المخيل (أي الذي نتخيله نحن انه مناسب لتعليل الحكم) لا يوجب الحكم لذاته، ولكن يصير موجباً بإيجاب الشرع ونصبه سبباً له لأن تأثير الأسباب في اقتضاء الأحكام عرف شرعاً كما عرف كون مس الذكر مؤثراً في إيجاب الوضوء وان لم يناسبه»[٥٣]، وهكذا فإذا استعمل الأشاعرة لفظ «المناسب»، فليس معناه ان كونه مناسباً من الناحية العقلية هو الذي جعله موجباً للحكم، بل هو مناسب لنا نحن لفهم العلة، أما الإيجاب فهو من فعل الله. يقول الغزالي: «أما أصل تعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها فلا يمكن الا بالأدلة السمعية، لأن العلة الشرعية علامة وأمارة لا توجب الحكم بذاتها، إنما معنى كونها علة نصب الشرع إياها علامة»[٥٤].

واضح إذن أن إشكالية التعليل في الفقه هي، في الأصل، إشكالية كلامية. وان الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة، على صعيد أصول الفقه، هو امتداد للخلاف بينهم حول إحدى المسائل الكلامية الأولى: مسألة «خلق الأفعال»، و«الجبر والاختيار» في ارتباطها مع مسألة «التحسين والتقبيح». وكما يحدث في كثير من الأحيان، فقد تنقطع الصلة ظاهرياً بين المشاكل الفكرية وأصولها لتتخذ لنفسها إطاراً جديداً قد يُنْسي الناس أصولها وخلفياتها. وهكذا اكتسى الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في ميدان الفقه، أو حاول أن يكتسي، مظهراً فقهياً محضاً قد يُنْسي الباحث أصوله الكلامية الأولى. فالمعتزلة يدافعون ـ في هدوء ـ عن موقفهم الفقهي الأصولي ويفسّرون معنى قولهم بأن «العلة موجبة للحكم» كما يلي، يقولون: إن العقل يدرك ما في الفعل من حسن أو قبح أولاً، ثم يدرك أن لله حكماً في ذلك الفعل على حسب ما أدركه العقل، ثم يرتب عليه ثواباً أو عقاباً على حسب ذلك الفعل. فوصف العلة بـ «الإيجاب» هنا معناه أنها معقولة المعنى، أي ان الحكم قابل للتبرير العقلي. ويرد عليهم خصومهم ـ وفي هدوء كذلك ـ بأن العلة إذا كان لا بد من وصفها بأنها موجبة فيجب أن يعني ذلك أن الله هو الذي جعلها موجبة حتى تعقلها عقولنا، وبالتالي فهي مجرد علامة لا غير. وفي هذا المعنى يقول الرازي (فخر الدين): «من لا يعلل احكام الله تعالى يقول إن المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء في العادات» (= أي في الكيفية التي أجرى بها الله العادة، وهذا تعبير للأشاعرة يريدون به تجنب القول بالسببية كما سنرى بعد) ويضيف

---

(٥٢) الغزالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٠.

(٥٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، شفاء الغليل، ذكره محمد مصطفى شلبي، في: **تعليل الأحكام** (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨١)، ص ١١٥.

(٥٤) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ٢، ص ٢٨٠.

الرازي: «ومن يعللها (= أحكام الله) يقول إنه الوصف المفضي إلى ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً»(٥٥).

غير أن التعبير المفضل عند من لا يعلل أحكام الله هو القول بأن العلة إنما توجب الحكم بجعل الله لها كذلك. يقول ابن رشد الجدّ، وهو من كبار المالكية في الأندلس: «والعلة الشرعية لا توجب الحكم في الأصل بنفسها وإنما توجبه بجعل الشرع لها علة. مثال ذلك أن السكر قد كان موجوداً في الخمر ولم يدل ذلك على تحريمها حتى جعله صاحب الشرع علة في تحريمها، فليست علة على الحقيقة وإنما هي أمارة على الحكم وعلامة عليه»(٥٦). ويحاول بعض الحنفية أن يتخذ موقفاً وسطاً فيقول: «لو جعلنا العلل موجبة بذواتها يؤدي إلى الشركة في الألوهية، فإن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى. ولا يجوز أن تجعل (= العلل) اعلاماً (= علامات) محضة أيضاً، لأن أفعال العباد تخرج حينئذ عن البين فتصير الأحكام كلها جبرية بدون أسباب، والحكم شرع جزاء على الفعل. وكذلك إذا جعلنا الأسباب علامات لا تكون العقوبات أجزية، فثبت أن القول العدل ما ذكرنا، وهو أنها موجبة بجعل الله تعالى إياها كذلك في حق العمل»(٥٧).

ويحاول بعض الأصوليين تجنب هذه الإشكالات بالقول إن استعمال لفظ «العلة» في الفقه إنما هو تجوُّز، لأن العلل الفقهية هي «معان» على اعتبار أن «المعاني» صنفان: معانٍ لغوية، ومعانٍ شرعية. «والمعاني الشرعية ـ هي ـ التي تسمى عللاً. وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة وإنما يستعملون لفظ المعنى، أخذاً من قوله عليه السلام: لا يحل دم امرىء إلا بإحدى معانٍ ثلاث، أي علل»(٥٨). وعلى هذا الأساس، أي على كون العلل مجرد معانٍ، بنى الشافعي تبريره لمشروعية القياس من الناحية الدينية. يقول: «فإن قال قائل فاذكر من الأخبار التي تقيس عليها، وكيف تقيس؟ قيل له إن شاء الله: كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله، فإنه حكم به لمعنى من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم، حكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها»(٥٩).

واستناداً إلى هذا التأويل الذي يرجع بمفهوم العلة إلى كونها مجرد معنى ودلالة حاول بعضهم «تجاوز» الإشكالية كلها، إشكالية التعليل، فقالوا: العلة هي المُعرِّفة لحكم الفرع، بعد ان كان أوائل أهل السنة يقولون إنها المعرِّفة للحكم، فلما كان هذا يصدق على الأصل، والحكم في الأصل يُعرِّفه النص قال الفخر الرازي إنها مُعرِّفة لحكم الفرع فقط. ولكن هذا القول يوقع صاحبه في إشكال آخر وهو أنه يلزم من القول بأن العلة معرِّفة لحكم الفرع فقط أن لا يكون للأصل مدخل، وان لا يكون الوصف المتحقق في الأصل هو العلة. وهذا نفي

---

(٥٥) ذكره شلبي، في: **تعليل الأحكام،** ص ٩٥. انظر: هامش (٥٣).

(٥٦) ابن رشد الجد، **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات، والتفصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات،** ص ٢٣.

(٥٧) انظر: **فخر الإسلام،** في: محمد مصطفى شلبي، **تعليل الأحكام،** ص ١١٣ ـ ١١٤.

(٥٨) شلبي، المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٥٩) محمد بن ادريس الشافعي، **الرسالة،** تحقيق أحمد شاكر ([القاهرة: الباب الحلبي، ١٩٤٠])، ص ٥١٢.

للعلة والتعليل. . وبالتالي للقياس.

فعلاً، لقد استند منكرو القياس في الفقه، من جملة ما استندوا عليه، على أن الأحكام الشرعية لا تقبل التبرير العقلي، ويقولون: «كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكّم والتعبد والفرق بين المتماثلات والجمع بين المفترقات» ويضربون لذلك مثلاً أن الشرع فرّق بين المتماثلات فأمر أن «يغسل الثوب من بول الصبية ويرش من بول الصبي (لتجوز الصلاة به) ويجب الغسل من المني والحيض ولا يجب من البول والمذي، وفرق في حق الحائض بين قضاء الصلاة والصوم وأباح النظر إلى الرقيقة دون الحرة، وجمع بين المختلفات فأوجب جزاء الصيد على من قتله عمداً أو أخطأ، وفرق في حلق الشعر والتطيّب بين العمد والخطأ (= هذا وذاك في مناسك الحج) وأوجب الكفارة بالظهار (= أن يقول الرجل لامرأته أنت حرام علي كظهر أمي) والقتل واليمين والافطار، وأوجب القتل على الزاني والكافر والقاتل وتارك الصلاة»ثم يتساءلون: «كيف يتجاسر في شرع هذا منهاجه على إلحاق المسكوت بالمنطوق، وما من نص على محل الا ويمكن ان يكون ذلك تحكماً وتعبداً»[٦٠]، ويرد عليهم مثبتو التعبد بالقياس بالتمييز في أحكام الشرع بين ما لا يعلل كعدد الركعات في الصلاة وغير ذلك من الأمور التعبدية المحضة ومنها أحكام الحدود، وبين ما يعلل مثل تحريم الخمر وأمثاله من الاحكام كثير. ويستمر الجدال. . إذ لا مناص من أحد الموقفين: إما التخلص من إشكالية التعليل بترك القياس، وإما التمسك بالقياس مع الاحتفاظ بإشكالية التعليل بدون حل. أما تجاوز هذه الإشكالية فيتطلب إعادة **تأسيس الأصول**. . وهذا ما حاول **الشاطبي** آخر كبار فقهاء الأندلس ان يفعله حينما دعا إلى بناء الأحكام الفقهية على مقاصد الشريعة وليس على مجرد «العلل» التي ترجع في حقيقة أمرها إلى اجتهادات لغوية. وبما أننا سنتعرض لمحاولة الشاطبي في فصل خاص نعقده لمحاولة الاندلسيين إعادة تأسيس البيان جملة، فلنقف عند هذه النقطة بخصوص إشكالية التعليل في الفقه ولننتقل إلى النظر في الصيغة التي اتخذتها ذات الإشكالية في النحو والكلام. ولنبدأ هذه المرة من علم الكلام لأسباب ستتضح فيما بعد.

بخصوص علم الكلام يجب التمييز أولاً وقبل كل شيء بين إشكالية التعليل كما تعرفنا عليها في أصول الفقه وبين مشكل السببية أي الارتباط العلي الضروري بين ما يعتبر سبباً وما يعتبر مسبباً كما يطرح في العلم والفلسفة. أمّا هذا المشكل، مشكل السببية بهذا المعنى وآراء المتكلمين فسنتناوله في إطار تحليلنا للرؤية البيانية في الفصل القادم. وإذن فإن ما سيعنينا هنا هو إشكالية التعليل بنفس المعنى الذي تعرفنا عليه في الفقه.

هنا في علم الكلام ستتخذ هذه الإشكالية وضعاً مقلوباً، إذا صح التعبير. لقد كان أساس الإشكالية في القياس الفقهي هو أن القول بأن العلة توجب الحكم وتؤثر فيه يؤدي إلى صدام مع فهم معين للعقيدة الدينية. أما في علم الكلام فالأمر يختلف: ذلك أن النزاع في العلة في الفقه كان يتناول حكم الأصل أي الأحكام الشرعية التي هي أوامر الله ونواهيه، أي

---

(٦٠) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ٢، ص ٢٦٤. هذا وينسب هذا الرأي الى النظامي من المعتزلة.

ما يحتل مكان «الغائب» عند المتكلمين ومن هنا مصدر المشاكل التي استعرضناها سابقاً. أما في علم الكلام فما يقوم مقام الأصل هو «الشاهد» أي عالم الانسان والطبيعة، وبالتالي فتعليله لا بطرح نفس المشاكل السابقة بل بالعكس يجب أن تكون العلة في الشاهد موجبة ومؤثرة حتى يمكن ربط الحكم بها ربط علة بمعلول، لأن المقصود هو إثبات تلك «العلة»، وهي وصف في جميع الأحوال، للغائب. وكمثال يوضح هذه المسألة نقول إن الأشاعرة يقولون: العلة في كون الواحد منا عالماً هو «معنى» أي صفة تقوم بالذات العالمة، هي العلم. وهذه «العلة» أي العلم، موجبة بمعنى أنه إذا اتصف الواحد منا بالعلم فلا بد أن يوصف بكونه عالماً ضرورة. وبما أن العلة في كونه عالماً هي العلم، وبما أن هذه العلة موجبة، فيجب الحكم على أن كل عالم لا بد أن يكون عالماً بـ «علة» هي العلم. ولما كان الله عالماً - وهذا بيت القصيد - فلا بد أن يكون عالماً بـ «علم» أي لا بد من إثبات صفة العلم له. وكذلك الشأن في باقي الصفات. وإذن فالتعليل هنا في علم الكلام، هو من أجل إثبات الصفات للذات الإلهية. ولكي يتمكن المتكلمون من إثباتها في «الغائب» يجدون أنفسهم أمام ضرورة إثباتها في «الشاهد» إثباتاً على سبيل الوجوب.. وبما أن الأشاعرة يقولون إن صفات الله زائدة على ذاته فلقد كانوا أكثر حرصاً على القول بأن العلة في علم الكلام علة موجبة، حتى يتمكنوا من نقل حكم الشاهد إلى الغائب كما ذكرنا. أما المعتزلة الذين يقولون إن صفات الله هي عين ذاته فهم يتجنبون الاستدلال عليها بالعلة مفضلين إثباتها عن طريق **الدلالة**، كما رأينا ذلك في الفقرة السابقة مع القاضي عبدالجبار عند شرحه لوجوه الاستدلال بالشاهد على الغائب.

لنستعرض، بعد هذه الملاحظة، آراء الفريقين، حتي يتبين لنا جوهر المسألة. يقول الجويني في باب عقده في كتابه «الشامل» بعنوان «باب في حقيقة العلة»، في علم الكلام، ما نصه: «... وذهب أهل الحق (يعني الأشاعرة) إلى ألفاظ متباينة في العبارات متدانية في المعنى. فقال بعضهم: العلة هي الصفة الحالة للحكم، وقال بعضهم المثبرة للحكم، وقال بعضهم: المؤثرة في الحكم، وقال الأستاذ أبو بكر: ما يجب الاعتماد عليه في حقيقة العلة أن يقال: كل ما أوجب استحقاق حكم وتسمية به. والصحيح في حقيقة العلة ما ارتضاه القاضي رضي الله عنه حيث قال: العلة هي الصفة الموجبة لمن قامت به حكماً»[٦١]، **ومن هنا كانت العلل** «أصل الصفات وعمدتها وسبيل الوصول إليها»[٦٢]. وهذا ما يقرره الباقلاني في فصل عقده في كتابه «التمهيد» بعنوان «باب الكلام في الصفات» استهله بقوله: «فإن قال قائل: ولم قلتم إن للقديم تعالى حياة وعلماً وقدرة وسمعاً وبصراً وكلاماً وإرادة؟ قيل له: من قبل أن الحي العالم القادر منا إنما كان حياً عالماً قادراً متكلماً مريداً من أجل أن له حياة وعلماً وقدرة وإرادة وكلاماً وسمعاً وبصراً، وإن هذا فائدة وصفه بأنه حي عالم قادر مريد. يدل على ذلك أن الحي منا لا يجوز أن يكون حياً عالماً قادراً مريداً مع عدم الحياة والعلم والقدرة، ولا توجد به هذه الصفات إلا وجب بوجودها أن يكون

---

(٦١) أبو المعالي عبدالملك الجويني، الشامل، تحقيق فيصل بدير عون، سهير محمد مختار وعلي سامي النشار (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٩)، ص ٦٤٦.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٦٨٥.

حياً عالماً قادراً، فوجب انها علة في كونه كذلـك، كما وجب أن تكـون علة كون الفـاعل فـاعلاً والمريد مـريداً وجود فعله وإرادته التي يجب كونه فاعلاً مريداً لوجودهما وغير فـاعل مـريد لعـدمهما، فـوجب أن يكون البـاري سبحانه ذا حياة وعلم وقدرة وإرادة وكلام وسمع وبصر، وانه لو لم يكن له شيء من هذه الصفـات لم يكن حياً ولا عالماً ولا قادراً ولا مريـداً ولا متكلماً ولا سميعـاً ولا بصيراً، يتعـالى عن ذلك. كـما أنه لـو لم تكن له إرادة وفعل لم يكن عندنا وعندهم (= المعتزلة) فاعلاً ولا مريداً. لأن الحكم العقلي الواجب عن علة لا يجـوز حصولـه لبعض من هـو له مع عـدم العلة المـوجبـة لـه ولا لأجـل شيء يخـالفهـا، لأن ذلـك يخرجهـا عن ان تكـون علة الحكم»[٦٣].

وبقـدر ما يحـرص الأشاعـرة على إثبـات كون العلة في علم الكـلام ـ ويسمـونها العلة العقليـة ـ علة موجبـة، بقدر مـا يحرصـون على التـأكيد عـلى ان المقصـود بـالعلة أنها «معنى» وليست «ذاتاً». يقول الجويني: «وما ينبغي أن يحيطوا به علمـاً ان العلل يستحيل ان تكـون ذواتاً قـائمة بنفسهـا بل يجب القـطع بكونها معاني»[٦٤]. وإنما يحـرص الأشاعـرة على هـذا لأن القول بـأن العلل ذوات وموجبة معناه القول بالسببية، وهذا ما يرفضه الأشاعرة رفضاً قاطعاً كما سنبين بعد.

ولا يكتفي الأشاعرة بالتنصيص على أن العلة معنى وليست ذاتاً بل يميزون كذلـك بين ما يعلل وما لا يعلل. فممـا لا يصح تعليله عندهم: الذوات كما ذكرنا. يقول الجـويني: «لا تعلل الذات في كونها ذاتاً. والدليل على ذلك أنها لو عللت في كـونها ذاتاً بعلة لكـانت العلة ذاتاً أيضـاً ولوجب تعليلها ثم يفضي ذلك إلى التسلسل»، ومن ثم إلى قدم العالم. و«مما لا يصـح تعليله وقوع الفعـل، إذ لو كان وقوع الفعل معلولاً لافتقر إلى علة» وهذا يفضي إلى القول بأن أفعال الله معلّلة من جهة، ويؤدي، من جهة أخرى، إلى تسلسل العلل بالنسبة لأفعال العباد، وبـالتالي إلى قـدم العالم[٦٥]. ولذلك يقول الأشاعرة ان الفعل يقع بالقدرة لأنه «ليس من شرط القدرة أن تقارن مقدورها الـواقع بهـا» كما هـو شأن العلة التي من حكمهـا «ان لا تسبق معلولها»[٦٦]. ومما لا يعلل في نظرهم أيضاً «أوصـاف الأجناس»، فـلا يقال مثـلاً «لم كان السـواد سواداً والجـوهر جوهراً»، وذلك خوفاً من الوقوع في نفس المحظور، أي في التسلسل المؤدي إلى القول بقـدم العالم. **وإذن فما يعلل عند الأشاعرة هو الأحكام ولكن لا كلّ الأحكام، بل فقط نوع خاص منها** يحدده الجويني بقوله: «وحصر القول في الأحكام المعلّلة أن نقول: كل حكم ثبت لذات قائمة بنفسهـا عن معنى قائم بها فهو معلّل. ويندرج تحت ذلك كون العالم عالماً وكون القادر قادراً إلى غير ذلك»[٦٧].

ولا يختلف موقف المعتزلة في مسألـة العلل في علم الكلام عن مـوقف الأشاعـرة إلا في بعض المسائل الجانبية، فهم جميعاً يقولـون بأن العلل في علم الكـلام موجبـة ويعرفـونها بأنها «هي التي تغـير حكم محلها وتنقله من حـال إلى حـال. وعـبر بعضهم عن ذلـك فقـال: العلة مـا تجـدد الحكم

---

(٦٣) الباقلاني، التمهيد، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.
(٦٤) الجويني، الشامل، ص ٦٧٨.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٦٩٣.
(٦٦) المصدر نفسه.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٧٠٠.

بتجددها»[68]. ويقول القاضي عبدالجبار: «اعلم أن الناظر يجد نفسه ناظراً لأنه يعقل الفرق بين أن يكون ناظراً (= مفكراً) وبين ما يختص به من الأحوال، كما يعقل الفرق من كونه معتقداً ومريداً. . فإذا صح ذلك وعلمنا أنه إنما حصل ناظراً لمعنى، لأنه قد حصل ذلك مع جواز الا يكون ناظراً، فكما أنه يجب أن يكون مريداً لمعنى ومعتقداً لمعنى فكذلك يجب كونه ناظراً لعلة»[69].

ومن المشاكل المرتبطة بالتعليل في علم الكلام مشكلة «الأحوال» التي أثارها أبو هاشم الجبّائي المعتزلي المشهور. وقد انقسم المعتزلة والأشاعرة معاً حولها، فكان من كل فريق من يثبتها ومن ينفيها. لقد أنكرها كثير من المعتزلة وأثبتها أنصار أبي هاشم، كما تردد الباقلاّني في شأنها وأثبتها الجويني وربط التعليل في علم الكلام بها ربط مشروط بشرط (يقال إنه عدل عن القول بها في آخر أيامه) فقال: «إن احكام العلل تترتب على ثبوت الأحوال»[70]، وإن نفاة الأحوال لا يستقيم لهم التعليل وبالتالي لا يستطيعون إثبات الصفات للذّات الإلهية. ذلك لأن الذي يجعل من الممكن الانتقال من الشاهد إلى الغائب هو اشتراكهما في أمر. ولا يمكن القول إن الله والإنسان يشتركان في «العلم» مثلاً لأنه لو كان الأمر كذلك لتطابقت معلوماتهما ولكان الإنسان إلهاً أو شريكاً للإله. وإذن فلا يبقى إلا أن يكون ما فيه الاشتراك هو قولنا «عالم»، وهو ما أسماه أبو هاشم بـ «الحال». ولبيان ذلك نقول إن ها هنا ثلاثة أمور: الذات (= الإنسان، الله. . .) والصفة (= العلم) والحال (= عالم). وواضح أنه بدون القول «الحال» أي بدون الانطلاق من أن ذات الله وذات الإنسان تشتركان في «حال» واحدة هي قولنا الله عالم والإنسان عالم لما أمكن لا إثبات صفة العلم كعلة لـ «عالم» ولا الانتقال من إثبات تلك الصفة للإنسان إلى إثباتها لله. بل إن الجويني يذهب إلى أبعد من هذا فيقول: «فأما من نفى الحال فلا يستقيم على أصله اجتماع مختلفات في حقيقة، فقد أدّى نفي الحال إلى إبطال العلل العقلية والحقائق جميعاً»[71]. وقد أثارت مسألة الحال هذه مشاكل عويصة، بل إنها أوقعت علم الكلام كله في أزمة خطيرة. وسنشرح المسألة بتفصيل في فصل لاحق (الفصل السادس) أما الآن، وقد أجملنا القول في إشكالية التعليل في الفقه والكلام فيبقى علينا أن نتعرف على ذات الإشكالية في النحو.

إذا كان النحاة الأصوليون قد استنسخوا الهيكل العام لعلم أصول الفقه، فإنهم في مسألة التعليل كانوا أقرب إلى المتكلمين منهم إلى الفقهاء. وهذا راجع إلى أن إشكالية التعليل عندهم لم تكن محكومة بذات الإشكال الديني الذي تطرحه نفس الإشكالية في الفقه، أعني مسألة جواز أو عدم جواز تعليل أفعال الله. ذلك لأن النحاة، وإن كان منهم من

---

(68) المصدر نفسه، ص ٦٤٦.

(69) القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد، **المغني في أبواب التوحيد والعدل** (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد، ١٩٦٠ - ١٩٦١])، ج ١٢، ص ٧٧.

(70) الجويني، **الشامل**، ص ٦٢٩.

(71) المصدر نفسه، ص ٦٣٣.

قال بأن اللغة توقيف من الله، فإن اختلاف طبيعة أحكام النحو عن طبيعة أحكام **الفقه** - من حيث أن الأولى مستنبطة بالاستقراء والثانية منزلة من عند الله - قد جعل **إشكالية التعليل** تتخذ عندهم وضعاً أقرب إلى الوضع الذي اتخذته في علم الكلام منه إلى الوضع الذي اتخذته في الفقه. نعم لقد نظر الفقهاء إلى عللهم على أنها أمارات أو علامات على المقاصد الإلهية، والمقاصد الإلهية، إذا لم يكشف عنها الشرع بالنص عليها، تبقى خفية على الإنسان ليس له من طريق إليها غير الظن، ومن هنا قالوا إن العلة ليست موجبة للحكم، وإنما هي دليل عليه، أما النحاة فهم يعرفون - ويصرّحون بهذا ويؤكدونه - انهم يستنبطون عللهم بالاستقراء من كلام العرب. وكلام العرب من معطيات الحس والمشاهدة، أي أنه ينتمي إلى عالم «الشهادة» وليس إلى عالم «الغيب»، وبالتالي فالقول بأن العلل فيه موجبة لا يطرح أي إشكال ديني، بل يعطي للعلة النحوية قوة العلة العقلية التي هي بالتعريف موجبة. ولكن العلل النحوية ليست، في الحقيقة، بهذه الدّرجة من القوة، بل هي، كما قلنا، مستنبطة بالاستقراء، وهو استقراء ناقص بدون شك. فهل سنحكم بناءً على هذا بأنّ علل النحو مبنية على الجواز وليس على الوجوب؟

ذلك ما يؤكده الزجاجي إذ يعلن بكل وضوح: «أقول أولاً إن علل النحو ليست موجبة وإنما هي مستنبطة أوضاعاً ومقاييس، وليست كالعلل الموجبة للأشياء المعلولة بها، ليس هذا من تلك الطريق»[72]، وهو يعمم هذا الحكم على جميع مستويات التعليل في النحو التي يصنفها إلى ثلاثة: **العلة التعليمية**، التي يتوصل بها إلى تعلم كلام العرب بقياس بعضه على بعض، كما رأينا هذا في فقرة سابقة، **والعلل القياسية** وهي التي تعلل بها الأحكام النحوية، كتعليل نصب «انّ» للمبتدأ بكونها وأخواتها تشبه الفعل المتعدي إلى مفعول، فحُملت عليه وأُعملت أعماله لما شابهته، فهذه العلل تعلّل العلل الأولى التعليمية. أما المستوى الثالث فهو **العلل الجدلية النظرية**، وهي التي تعلل العلل القياسية فهي علة علة العلة، أو العلة الثالثة. ولا تقف العلل عند هذا المستوى بل يمكن أن تتسلسل إلى الرابعة والخامسة.. وهكذا[73]. جميع هذه العلل غير موجبة في نظر الزجاجي، وهو يستدل بما قاله الخليل من انه انما اعتل بما ظهر له انه علة مع الاعتراف بأنه إنما هو مجتهد قد يصيب وقد يخطىء: «فإن أكن أصبت العلة فهو الذي التمست (...) فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو أليق مما ذكرته بالمعلول فليأتِ بها»[74].

ومع أنّ الخليل كان سلطة مرجعية أساسية في النحو، فإن بعض الأصوليين النحاة لم يترددوا في إلحاق العلل النحوية بالعلل الكلامية والقول بالتالي انها موجبة. ذلك ما ذهب إليه ابن جني الذي يقول: «اعلم أن علل النحويين، وأعني بذلك حذاقهم المتقنين لا ألفافهم المستضعفين، أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقهين، وذلك أنهم يحيلون على الحسّ ويحتجون فيه بثقل الحال أو خفّتها على النفس (= من الأصول التي يعتمدها النحاة في التعليل قولهم: إن كلام العرب مبني على

---

(٧٢) الزجاجي، **الايضاح في علل النحو**، ص ٦٤.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ٦٤ - ٦٥.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٦٦.

مراعاة الخفة في اللسان وتجنب الاستثقال)، وليس كذلك حديث علل الفقه. ذلك انها إنما هي أعلام، وامارات لوقوع الأحكام، ووجوه الحكمة فيها خفية عنّا. . . فإن قلت: نجد أيضاً في علل الفقه ما يصح أمره وتعرف علته، فلمَ جعلت علل الفقه اخفض رتبة من علل النحو؟ قيل له: ما كانت هذه حالة من علل الفقه فأمر لم يستفد من طريق الفقه ولا يخص حديث الفرض والشرع بل هو قائم في النفوس قبل ورود الشريعة به، ألا ترى أن الجاهلية الجهلاء كانت تحصن فروج مفارشها»[75]. يعني بذلك أن ما يعلل من الأحكام في الفقه لا يجد تبريره في الفقه ذاته بل في المصالح التي تدرك بالعقل ولو لم ينص عليها الشرع. وهذا وفاقاً لما يقوله المعتزلة من أن العقل يدرك الحسن والقبح في الأشياء بنفسه كما هو معروف. ويقيس ابن جني على ذلك «قبول النفس» للعلل النحوية وارتياحها لها، ويعتبر هذا «القبول» في منزلة الإدراك العقلي للحُسن والقبح. يقول: «ولست تجد شيئاً مما علّل به القوم وجوه الإعراب إلا والنفس تقبله والحسّ منطوٍ على الاعتراف به. ألا ترى أن عوارض ما يوجد في هذه شيء سبق وقت الشرع، وفزع في التحاكم فيه إلى بديهية الطبع، فجميع علل النحو إذن مواطئة للطباع، وعلل الفقه لا ينقاد جميعها هذا الانقياد»[76].

وعلى الرغم من أن سياق هذا التحليل قد يجرّ إلى ربط العلل النحوية بالعلل الكلامية ربطاً ميكانيكياً، وادّعاء الإيجاب لها، فإن ابن جني، المدرك لعمق إشكالية التعليل في كل من الفقه والكلام والنحو[77] يميز في العلل النحوية بين ما هو «موجب» وما هو «مجوز». يقول: «اعلم أن اكثر العلل عندنا مبناها على الإيجاب بها كنصب الفضلة[78] أو ما شابه في اللفظ الفضلة، ورفع المبتدأ والخبر والفاعل وجرّ المضاف إليه وغير ذلك، فعلل هذه، الداعية إليها، موجبة لها غير مقتصرٍ بها على تجويزها. وعلى هذا مقاد كلام العرب. وضرب آخر يسمى علّة، وإنما هو في الحقيقة سبب[79] يجوز ولا يوجب، من ذلك الأسباب الستة الداعية للإمالة هي علة الجواز لا علة الوجوب. ألا ترى أنه ليس في الدنيا أمر يوجب الإمالة لا بد منها، وإن كل ممال لعلة من تلك الأسباب الستة لك أن تترك إمالته مع وجودها فيه[80]، فهذه إذن علة الجواز لا علّة الوجوب. ومن ذلك أن يقال لك ما علة قلب واو «أقتت» همزة؟ فتقول علّة ذلك أن الواو انضمّت ضمّاً لازماً، وان تجيز مع هذا ظهورها واواً غير مبدلة فتقول وقتت»[81]، وإذا كان ابن جني يقرر هنا أن أكثر العلل في النحو موجبة فإنه يؤكد من جهة أخرى على جواز «التخصيص» في العلل النحوية. **والتخصيص مصطلح فقهي، ويسمى النقض أيضاً**، وهو أن لا يطرد وجود الحكم بوجود العلة، بل قد توجد العلة ويتخلف الحكم. وهذا معناه أن

---

(٧٥) ابن جنّي، **الخصائص**، ج ١، ص ٥٠ - ٥١.

(٧٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥١.

(٧٧) كان ابن جني فقيهاً حنفياً ومتكلماً فضلاً عن كونه عالماً لغوياً.

(٧٨) تتألف الجملة العربية من فعل وفاعل، أو من المبتدأ والخبر، والباقي يسمى فضلة، مثل المفعول. . .

(٧٩) سنتعرض للفرق بين العلة والسبب في المصطلح البياني في الفصل القادم.

(٨٠) الامالة هي «أن تكسى الفتحة كسرة فتخرج بين بين كقولك «صِغر» بامالة الغين فإذا كانت بعدها ألف مالت إلى الياء كقولك عمال بألف ممالة». انظر: أبو يعقوب السكاكي، **مفتاح العلوم** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص ٢٣. (نسخة مصورة).

(٨١) ابن جنّي، **الخصائص**، ج ١، ص ١٦٤ - ١٦٥.

العلل النحوية، هي كـالعلل الفقهية ليست مـوجبة، عـلى العكس من العلل العقلية (= في علم الكـلام) التي لا يجوز فيهـا أن يتخلف المعلول فيهـا عن العلة. يقـول ابن جني في هـذا الشأن: «اعلم أن محصول مذهب أصحابنا ومتصرف أقوالهم مبنيّ على جواز تخصيص العلل. وذلـك أنها وإن تقدمت علل الفقه فـإنها أو أكثرهـا إنما تجـري مجرى التخفيف والفـرق. وإن تكلف متكلف نقضها لكـان ذلك ممكناً، وان كان على غير قياس، ومستقلاً. الا تراك لو تكلفت تصحيح فاء ميـزان ميعاد (= الحـرف الأول من الفعل) لقدرت على ذلك فقلت موزان وموعاد. . . » ثم يضيف: «وليست كذلك علل المتكلمين لأنها لا قـدرة (= لنا) على غيرها. ألا تـرى ان اجتماع السـواد والبياض في محـل واحد ممتنـع لا مستكره، وكون الجسم ساكنـاً متحركاً في حال واحدة، فاسدة (. . .) ثم اعلم بعد هذا ان علل النحويين على ضربين: أحدهما لا بـدّ منه، فهـو لاحق بعلل المتكلمين وهو قلب الألف واواً لانضمام ما قبلهـا، ياء لانكسـار ما قبلهـا، نحو ضـورب وقراطيس. . ومن ذلك امتناع الابتداء بالساكن (. .) ثم يبقى النظر فيها بعد فتقول إن هذه العلل التي يجـوز تخصيصها كصحة الواو إذا اجتمعت مع الياء وسبقت الأولى منها بالسكون نحو حيوة وعوى الكلب عوية»[٨٢].

لنضف أخـيراً، وليس آخراً، مسـألة «تعـارض العلل» في النحو، وهـو شيء نجده في الفقه كذلك، ويقصدون به أن يكون الحكم الواحد «تتجاذب كونـه العلتان أو أكـثر منها»[٨٣]. ممـا يطرح إحدى المشاكل الرائجة في الفقه والكلام، وفي مسألة جواز أو عدم جـواز تعليل الحكم الواحد بعلتين. أما في الفقه فيجوز ذلك «لأن العلة الشرعية علامة ولا يمتنع نصب علامتـين على شيء واحد»[٨٤]، وأما في علم الكلام فلا يجوز. والقول بـ «ان الحكم الواحد لا يثبت بعلتـين»، هو «من أعـظم الأركان في العلل (= في علم الكـلام) وهو الـذي أطلق الأئمة عليـه في مصنفـاتهم وقـالـوا: العلة العقلية لا تتركب وإنمـا هي ذات وصف واحد»[٨٥]، أي انها عـرض والأعـراض لا يعلل بعضهـا بعضاً، فلا يعلل السواد بكون محله متحركاً أو عالماً. . وسنوضح هذه المسألة في الفصل القادم. هذا في علم الكلام، وأما في النحو فقد اختلف الأصـوليون النحـاة «فذهب قـوم إلى أنه لا يجـوز (= تعليل الحكم بعلتين أو أكثر) لأن العلة (= النحويـة) مشبّهة بـالعلة العقلية، والعلة العقليـة لا يثبت الحكم معها إلا بعلّة واحدة، فكذلك ما كان مشبهاً بها. وذهب قوم إلى أنه يجوز أن يعلل بعلتين فصـاعداً»[٨٦]، تشبيهـا لها بالعلة الفقهية.

العلل النحـوية إذن مـترددة بين العلل الفقهيـة والعلل الكلاميـة، بعضها يُحمـل عـلى الأولى وبعضها يُحمل على الثانيـة. وهذا يعني أنّ إشكـالية التعليـل في النحو إنمـا هي امتداد لذات الإشكالية في الفقه والكلام، وبالتالي فمناقشات القدماء في العلل النحويـة لا يمكن أن تفهم حق الفهم إلا على ضوء مناقشات الفقهاء والمتكلمين في ذات الموضوع، كل في ميدانه. ولذلك أخّرنا الكلام على إشكالية التعليل في النحو، مع أننا درجنـا على الـربط بين القيـاس

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٨٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٦.

(٨٤) الغـزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ٢، ص ٣٤٢. والبصري، **المعتمـد في أصول الفقـه**، ج ٢، ص ٧٩٩.

(٨٥) الجويني، **الشامل**، ص ٦٨٠ ـ ٦٨١.

(٨٦) ابن الانباري، **لمع الأدلة في أصول النحو**، ص ١١٧.

النحوي والقياس الفقهي نظراً للعلاقة العضوية التي تجمعهما. لنقف عند هذه النقطة ولننصرف إلى تسجيل بعض الخلاصات.

* * *

إذا نحن أردنا أن نبدأ في تسجيل خلاصات هذا الفصل من حيث انتهينا في الفقرة الأخيرة فإن أول ما ينبغي تأكيده هنا هو ان إشكالية التعليل في النحو إشكالية «مستوردة» إليه من الفقه والكلام. نعم لقد كان النحاة من البيانيين الأوائل الذين مارسوا القياس والتعليل. ومع ذلك فإنّ مناقشاتهم اللاحقة حول طبيعة العلة النحوية، هل هي موجبة أم غير موجبة وحول مسائل أخرى مماثلة، هي امتداد مباشر لمناقشات الفقهاء حول عللهم «الشرعية» والمتكلمين حول عللهم «العقلية». ونحن عندما نقول هنا ان إشكالية التعليل ـ اعني مجموع المشاكل النظرية التي يطرحها تعليل وتبرير إلحاق ما يعتبر فرعاً بما يعتبر أصلاً ـ عندما نقول إن هذه الإشكالية منقولة إلى النحو من الفقه وعلم الكلام فإننا لا نريد بذلك الانخراط في الجدل، الذي أثاره قديماً ابن حزم وبالخصوص ابن مضاء القرطبي، والذي أثير ويثار من جديد في العصر الحاضر، حول التعليل ونظرية العوامل في النحو، فإن هذا موضوع يقع خارج اهتمامنا هنا. كل ما نريده هنا هو تأكيد نتيجة سبق أن أبرزناها في فصل سابق على مستوى الموضوع ونريد إبرازها الآن على مستوى المنهج. هذه النتيجة هي **أنّ الاستدلال في العلوم البيانية الاستدلالية واقع تحت وطأة إشكالية واحدة، إشكالية تبرير الأحكام.**

والواقع أن وجود وحدة **الإشكالية على صعيد الموضوع** (= إشكالية اللفظ والمعنى) **وعلى صعيد المنهج** (= إشكالية التعليل)، بالإضافة إلى **وحدة السلطة المرجعية على صعيد** تأسيس الأصول وتأصيلها (= سلطة السلف) إن هذه الوحدة على هذه الصُعد الثلاثة، إن دلت على شيء فإنما تدل على **أن ثمة فعلاً نظاماً معرفياً خاصاً يؤسس الممارسة النظرية في هذه العلوم**. وإذا كان من السابق لأوانه الخروج بنتائج عامة عن هذا النظام ككل، منهجاً ورؤية، فإن الفصول الأربعة الماضية التي حللنا فيها طريقة الممارسة النظرية في **هذه العلوم**، من خلال الزوجين اللذين يستقطبان هذه الممارسة: اللفظ والمعنى، والأصل والفرع، تسمح بالخروج ببعض النتائج العامة التي تخص المنهج في هذا النظام.

وكما تبين لنا في الفصلين الأول والثاني من هذا القسم فإن **مركز التوتر** في الزوج الأول يقع بين اللفظ والمعنى، أي في **العلاقة** بينهما، وقد بحثنا هذه العلاقة بتفصيل على مستوى منطق اللغة ومشكل الدلالة في الفصل الأول وعلى مستوى نظام الخطاب ونظام العقل في الفصل الثاني. أما في الزوج الثاني فإن مركز التوتر يتوزع بين **تأسيس الأصول وتوظيفها**. وإذا تركنا جانباً مسألة التأسيس التي وجدت حلها في الركون إلى سلطة السلف، وهو شيء مقبول ما دام الأمر يتعلق بعلوم تنطلق منذ البداية في ممارستها النظرية من منطلق واحد هو بناء المعقول على المنقول، إذا تركنا جانباً مسألة التأسيس هذه، فإن التوتر في هذا الزوج، زوج الأصل / الفرع، سيتمركز كله حينئذ في الجانب الثاني: جانب توظيف الأصول. وبمعنى آخر سيتمحور كلّه حول **العلاقة** بين الأصل والفرع، وهي العلاقة التي تعرفنا، في

الفقرة الأخيرة من هذا الفصل، على الكيفية التي حاول بها البيانيون ضبطها وتبريرها (= إشكالية التعليل).

وإذا نحن نظرنا الآن إلى مركزي التوتر هذين، في النظام المعرفي البياني، من منظور بنيوي، يرى في هذا التوتر توتراً في العلاقات داخل بنية مكونة من طرفين وواسطة: لفظ ومعنى وقرينة، أصل وفرع وعلة، فإننا سنجد أن الأمر يتعلق في الحقيقة بمركز يستقطب نشاط العقل البياني استقطاباً كاملاً. ذلك أن **الاجتهاد** سواء على مستوى **الاستنباط**، استنباط المعنى من اللفظ، أو على مستوى **القياس** قياس فرع على أصل أو غائب على شاهد، هو دوماً اجتهاد في ربط طرف بطرف وتبرير هذا الربط نوعاً من التبرير. والمجتهد عندما يربط اللفظ بمعنى معيّن، دون غيره من المعاني التي يحتملها، يستند في ذلك إلى علامة، يسميها قرينة، يجدها في النص إما على مستوى منطوقة (قرينة لفظية) أو على مستوى معقوله (قرينة عقليه). وكذلك يفعل ـ المجتهد ـ عندما يربط فرعاً بأصل ليحصل حكم هذا في ذاك، فهو يستند في هذا الربط على علامة، يسميها علة أو دليلاً، يجدها في الأصل ويظن ظناً قوياً أنها هي المبررة لحكمه، أو يعتقد اعتقاداً جازماً أنها الموجبة لذلك الحكم.

ولا بدّ هنا قبل التقدم خطوة أخرى من لفت الانتباه إلى ما ينطوي عليه القول بـ «العلّة الموجبة»، سواء في الفقه أو في الكلام أو في النحو من تهافت. ذلك لأنه ما دام المقصود بالعلة هو صفة في الشيء مثل «الإسكار» بالنسبة للخمر و«العلم» بالنسبة لـ «عالم» فإنه لا معنى لـ «الإيجاب»: فالتعليل هنا هو مجرّد تبرير، فالإسكار هو الذي يبرر في نظر الفقيه الحكم الصادر في الخمر: التحريم. والعلم هو الذي يبرر في نظر المتكلم وصف من قام به بأنه عالم. ونقطة الضعف التي تعاني منها العلل «العقلية»، علل المتكلمين، ليست أقل حجماً ولا أخف وزناً من تلك التي تعاني منها العلل «الشرعية»، علل الفقهاء، بل لربما كانت هذه أخف من تلك.

ذلك لأنه إذا كان الفقيه لا يستطيع أن يجزم ـ وهو يصرح بهذا منذ البداية ـ بأنّ ما يعتبره علة الحكم الشرعي هو فعلاً مقصود الشارع، لأنه لا طاقة للبشر على معرفة المقاصد الإلهية التي لم يصرح بها الشرع فإن المتكلم عندما يجزم بأن علله موجبة للحكم ينسى أو يتناسى أن هذا الإيجاب إنما هو «إيجاب لغوي» من جهة، ويتعلق بالشاهد ولا يعم الغائب ضرورة من جهة أخرى. بيان ذلك أن القول: إن «العلم» هو الذي يوجب كون الواحد منا «عالماً»، إنما يستمد سلطته من اللغة، أعني من الاشتقاق اللغوي. فلفظة «عالم» مشتقة من لفظة «علم». والفرق بين اللفظتين فرق لغوي، أي يقع على مستوى المبنى وليس على مستوى المعنى، وكما لاحظ الغزالي بحق فإنه «لا معنى لكونه عالماً إلا كون الذات على صفة وحال، تلك الصفة والحال هي العلم فقط»[87]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، وبغضّ النظر عن هذا

---

(87) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق عادل العوا (بيروت: دار الامانة، ١٩٦٩)، ص ١٥١.

الجانب اللغوي، فإن القضية القائلة: العلم هو علة كون الواحد منا عالماً، إنما تستقي معناها وصدقها من أننا نلاحظ في الشاهد أن الجاهل يبقى جاهلاً ولا يسمى عالماً حتى يقوم به علم، بمعنى أن حالة الجهل هنا تتقدم ضرورة حالة العلم. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يجوز نقل الحكم الذي تقرره هذه القضية إلى الغائب الذي هو هنا الله الذي يتنافى تصوره مع تصور اتّصافه بالجهل، وأيضاً الذي يختلف علمه اختلافاً جوهرياً مطلقاً عن علم الإنسان. وبالتالي فالعلاقة بين «علم» و«عالم» في الذات الإلهية ليست من نوع العلاقة بين «علم» و«عالم» في شخص الإنسان. وإذن، فنقل «الوجوب» من الشاهد ـ إذا سلمنا به ـ إلى الغائب غير مبرر إطلاقاً. كل ما يمكن قوله هو أن هاهنا مماثلة يدعيها المتكلم، **مماثلة قوامها المشابهة في العلاقة**: علاقة العلم الإلهي بالذات الإلهية شبيهة بعلاقة العلم البشري بالذات البشرية. وقد نقبل من المتكلم ادعاءه وجود هذه المشابهة في العلاقة إذا كان المقصود هو تقريب المسألة إلى الأذهان، إما إذا كان يريد إقرار المطابقة بين العلاقة التي تقرها هذه المماثلة في كل من الشاهد والغائب، فإن الأمر حينئذ سينطوي على مغالطة مكشوفة، لأنّ الغائب والشاهد هنا ليسا من طبيعة واحدة.

يتضح مما تقدم أن التعليل في الفقه مثل التعليل في علم الكلام مثل التعليل في النحو، إنما يقوم على الجواز، لا على الوجوب، وبالتالي فوظيفته لا تتعدى **المقاربة**. وهذه النتيجة تجعل في إمكاننا الآن مناقشة مسألة «**اللزوم**». وهي المسألة التي جعل منها السكّاكي، كما رأينا في فصل سابق، جسراً جمع بواسطته بين الاستدلال المنطقي والاستدلال البياني مدعياً «ان من اتقن أصلاً واحداً من علم البيان كأصل التشبيه أو الكناية أو الاستعارة ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب اطلعه ذلك على كيفية نظم الدليل» باعتبار ان «علم البيان مرجعه اعتبار الملازمات بين المعاني». فعلاً ان مساهمة السكاكي في تشييد صرح البيان كنظام معرفي كامنة أساساً في كونه كشف عن الطبيعة الاستدلالية لأساليب البيان العربي، وأوضح كيف أن هذه الأساليب تلتقي ـ في نظره ـ مع أساليب الاستدلال المنطقي لأنها تنحلّ مثلها إلى آلية واحدة هي «اللزوم» (راجع الفقرة ٤ من الفصل الثاني).

وإذا كنا لا نستطيع الآن تحليل الفرق بين **اللزوم البياني واللزوم المنطقي**، تحليلاً مفصلاً، لأننا لم نتعرف بعد على آلية القياس المنطقي (راجع مدخل القسم الثالث: قسم البرهان) فإن بإمكاننا أن نقرر، هكذا بصورة مجملة، **ان اللزوم في القياس المنطقي لزوم ضروري**، بمعنى أن النتيجة تلزم ضرورة على المقدمات، بصورة لا يمكن أن تكون النتيجة شيئاً آخر غير ما هي. فإذا قلنا: سقراط إنسان، وكل إنسان فانٍ، فإنه يلزم ضرورة أنّ سقراط فانٍ. هذا اللزوم الضروري يرجع إلى أن علة النتيجة ـ أو الحد الأوسط ـ **مصرح بها** وهي كون سقراط إنساناً: سقراط فانٍ ضرورة **لأنه** إنسان **ولأنّ** كل إنسان فانٍ. **أما اللزوم البياني فهو، بالعكس من ذلك، لزوم غير ضروري** لأنّ العلة غير مصرح بها، بل إنما يلتمسها المستدل فيما قد يكون هنا من أمارات يعتقد أن الشارع أناط الحكم بها أو من «أدلة» في الشاهد يتخذها مرشداً إلى مطلوبه.

والحق أن اللزوم البياني إنما يجد بيئته الأولى والأصلية في الأساليب البلاغية من تشبيه وتمثيل واستعارة وكناية، أي فيما سماه السكاكي بـ «الملازمات بين المعاني» ولكن لا المعاني بمعنى الأحكام العقلية التي هي موضوع اللزوم المنطقي، بل المعاني بمعنى مدلول الألفاظ ومدلول مدلولها (= المعنى ومعنى المعنى). هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالانتقال من الملزوم الى اللازم في الكناية (طويل النجاد = طويل القامة) أو من اللازم إلى الملزوم في المجاز (رعيناً غيثاً = رعيناً عشباً انبته الغيث)، هذا الانتقال ليس ضرورياً إلا على مستوى علاقة اللفظ بالمعنى في مقام معين (= الماشية لا تأكل الغيث بل ما ينبت من العشب بنزول الغيث. نحن لا يهمنا، في مقام المدح، أن تكون حمالة سيف الممدوح طويلة، بل يهمنا ما ترمز إليه من كون صاحبها طويل القامة)، فلا شيء يمنع مثلاً من أن نفهم معنى «رعيناً غيثاً» على صورة أخرى غير الصورة البلاغية المقصودة، يمكن أن نفهم مثلاً أننا رعينا أثناء نزول الغيث، أو ان ماشيتنا شربت من ماء الغيث، كما يمكن أن نفهم من «طويل النجاد» معناها اللغوي المباشر ونكتفي به، دون أن نرى في ذلك ما يلزم عنه ضرورة طول قامة صاحبنا.

اللزوم البياني، إذن، لزوم يقوم على الجواز، وفي أحسن الأحوال على الترجيح، ولا علاقة له بالضرورة المنطقية. هذه النتيجة ستتأكد بصورة أجلى وأوضح في الفصل التالي حينما سنعرض للكيفية التي يرى بها العقل البياني العلاقات بين الأشياء.

الفصل الخامس
الجوهر والعرض
١ ـ المكان والزمان ومُشكلة السَبَبيَّة

ـ ١ ـ

اللفظ/المعنى، الأصل/الفرع، زوجان ابيستيمولوجيان يحكمان، كما رأينا، جانب المنهج في النظام المعرفي البياني، الجانب الذي يؤسس التفكير وطريقة انتاج المعرفة في العلوم البيانية. ولكن النظام المعرفي، أياً كان، ليس منهجاً وحسب، بل هو رؤية أيضاً: رؤية معينة للعالم تنسجها تصورات ومفاهيم تحكمها سلطة ابيستيمولوجية تختلف من نظام معرفي إلى آخر. والسلطة المعرفية التي تحكم الرؤية البيانية للعالم ـ نقصد الرؤية «العالمة» التي كرسها النظام المعرفي البياني بعد اكتمال «تدوينه» وتقنينه ـ هي أساساً سلطة الزوج: **الجوهر/العرض**. وكما سنرى في هذا الفصل والفصل القادم فسلطة هذا الزوج هي التي تؤطر الرؤية البيانية «العالمة»، وهي التي ترسم لها حدودها وتعطي للمفاهيم التي تقوم عليها مضامينها. . غير أن الرؤية البيانية «العالمة» هذه لم تكن، كما نعرف جميعاً، رؤية لِذاتها مستقلة بنفسها، بل كانت في خدمة الرؤية التي جاء بها القرآن للعلاقة بين الله والإنسان والعالم. ولذلك وجب التذكير بأهم العناصر المميزة لهذه قبل الخوض في تلك.

تعتمد الرؤية البيانية للعالم التصور الذي يقدمه القرآن عن العلاقة بين الله والطبيعة والإنسان، فهي إذن رؤية دينية في جوهرها. ولكن البيانيين، وبالأخص منهم المتكلمون، أعطَوْا لهذه الرؤية أبعاداً ميتافيزيقية خاصة حينما راحوا يدافعون عنها بـ «العقل» أمام خصوم الإسلام من ذوي الديانات والثقافات السابقة والمعاصرة له كالمانوية وغيرها، وحينما دخلوا بعد ذلك في جدال متشعّب، بين بعضهم بعضاً، حول كثير من الجزئيات و «الأصول» التي قامت عليها مذاهبهم وفرقهم.

وكما هو معروف، فإن الفكرة المحورية التي تقوم عليها العقيدة الإسلامية كما قررها القرآن هي فكرة «التوحيد». لقد كانت الديانات الوثنية التي واجهها القرآن تقوم على

«الشرك»، أي على القول بوسائط بين الله والإنسان، وسائط مادية كالأصنام في الديانات الوثنية الشعبية، أو وسائط روحانية كالعقول السماوية والأرواح العلوية في الديانات الفلسفية والمذاهب الغنوصية (= العرفانية). لقد كانت هذه الديانات الوثنية جميعها تقوم على مبدأ «الاتصال» بين العالم الالهي والعالم البشري والطبيعي، وكان كل همها تثبيت جسور بين العالمين. أما الديانات السماوية، من يهودية ومسيحية وإسلام. فمعروف انها تقوم بالعكس من ذلك على فكرة «التوحيد»، ولكن مع هذا الفارق، وهو أن القرآن يرى أن اليهودية والمسيحية قد انحرفتا عن «التوحيد» الحقيقي وجنحتا إلى ما يشبه الشرك[1]. ﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله، ذلك قولهم بأفواههم، يضاهئون قول الذين كفروا من قبل، قاتلهم الله أنَّى يؤفكون. اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم، وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً، لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون﴾ (التوبة: ٣٠، ٣١).

إنّ الإسلام يشجب جميع أنواع «الشِّرك» ويرفع جميع الجسور بين الله من جهة وعالم الإنسان من جهة أخرى، إلاَّ جِسْر «النبوّة» و«الرسالة»، وبالتالي يقرر الانفصال التام بين عالم الألوهية وعالم البشر. أما الملائكة فإنها وإن كانت أكثر قرباً من الله لانقطاعها إلى عبادته وتسبيحه وتمجيده، فإنها لا يجمعها مع الله أية علاقة غير نفس العلاقة التي تقوم بينه وبين الكائنات الأخرى المادية والروحية، علاقة الخالق بالمخلوق، وهي في المنظور الإسلامي علاقة انفصال لا اتصال. ويؤكد القرآن علاقة الانفصال هذه من ناحيتين: فمن جهة يؤكد في مواضع كثيرة على أن الله ﴿إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون﴾ (البقرة: ١١٧، آل عمران: ٤٧، غافر: ٦٨) الشيء الذي يعني، أو على الأقل هذا ما فهمه المسلمون والبيانيون منهم خاصة، ان الله خلق العالم من لا شيء، وانه كان قبل خلقه للعالم ولا شيء معه (= الخلق من عدم) وبالتالي فلا شيء يقوم واسطة بينه وبين العالم في عملية الخلق، وهي عملية متواصلة ومستمرة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ينفي القرآن مِراراً وتكراراً صفة الألوهية، نفياً مطلقاً، عن غير الله، كما يؤكد، مراراً وتكراراً أيضاً، أن الأنبياء والرسل - وهم أفضل من الملائكة في المنظور الإسلامي - هم من البشر ومن طبيعة بشرية. وهذا ما يقرره أول ركن من أركان الإسلام وهو: «شهادة أن لا اله إلا الله وأن محمداً رسول الله»، وهي كما هو واضح شهادة نفي وإثبات: نفي الألوهية نفياً مطلقاً (لا النافية للجنس) لإثباتها لله وحده، ثم إثبات أن محمدا رسول الله، وهو بشر ككل البشر، وكل الفَرْق بينه وبينهم أنه يوحى إليه بعقيدة «التوحيد» ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ انما الهكم إله واحد﴾ (الكهف: ١١٠).

تنطلق عقيدة «التوحيد» الإسلامية كما يقررها القرآن، إذن، من رفض «الشرك» بنوعيه: الشرك القائم على القول بتعدد الالهة، والشرك المبني على القول بوسائط بين الله

---

(١) لا بد من الإشارة إلى أن ما يهمنا هنا ليس اليهودية والمسيحية كما يعتقد فيهما أهلهما بل كما وصفهما القرآن.

والإنسان، ومن ثمة كانت الرؤية القرآنية للعلاقة بين الله والإنسان، بين الله والعالم علاقة انفصال، فالله واحد لا شريك له: منفصل عن العالم والإنسان انفصالاً تاماً ومن جميع الجهات: بوحدانيته، بذاته وصفاته وأفعاله. وهو منزَّة عن مشابهة مخلوقاته له. والتوحيد بهذا المعنى هو ما قام البيانيون للدفاع عنه أمام الديانات والتصورات الأخرى التي انبعثت مع عصر التدوين، أو قبله بقليل، والتي كانت تكرس نوعاً من التعددية على مستوى الألوهية ونوعاً من الاتصال العضوي بين عالم الألوهية وعالم البشر، كالمانوية مثلاً. وكان من الطبيعي أن يحشد المنافحون عن عقيدة التوحيد القرآنية، وكانوا من المعتزلة خاصة، كل جهودهم الفكرية لإبطال المبدأين اللذين يقوم عليهما «الشرك»: مبدأ التعددية في الألوهية ومبدأ الاتصال بين الله والعالم، ومن ثمة إقرار عقيدة «التوحيد» القرآنية المبنيّة على التنزيه وإلغاء الوسائط.

وإذا كنا نفتقر إلى نصوص المعتزلة الأوائل الذين شيدوا الرؤية البيانية على هذا الأساس فلعل كتاب «أصول العدل والتوحيد» للقاسم بن ابراهيم بن اسماعيل الرّسّيّ (١٦٩ هـ - ٢٤٦ هـ) أحد أئمة الشيعة الزيدية المعروفة بتطابق وجهة نظرها في العقيدة مع وجهة نظر المعتزلة، لعل كتاب الإمام الرّسي هذا يعبر عن فكرة «التوحيد» كما قررها المعتزلة الأوائل حينما كانوا يشيدون الرؤية البيانية «العالمة»، أعني المؤسسة على «النظر والاستدلال» والمدعمة بـ «الحجج العقلية». يقول الإمام الرسي: «فأوّل ما نذكره من ذلك: معرفة الله عز وجل وهي عقلية منقسمة على وجهين وهما: اثبات ونفي، فالإثبات هو اليقين بالله والإقرار به، والنفي هو نفي الشبيه عنه تعالى، وهو التوحيد وهو ينقسم على ثلاثة وجوه: أولها الفرق بين ذات الخالق وذات المخلوق حتى ينفى عنه جميع ما يتعلق بالمخلوقين في كل معنى من المعاني صغيرها وكبيرها وجليلها ودقيقها حتى لا يخطر في قلبك في التشبيه خاطر ولا توهم ولا ارتياب حتى توحد الله سبحانه باعتقادك وقولك وفعلك (. . .)، والوجه الثاني هو الفرق بين الصفتين، حتى لا تصف القديم بصفة من صفات المحدثين. والوجه الثالث هو الفرق بين الفعلين حتى لا تشبه فعل القديم بفعل المخلوقين. فمن شبه بين الصفتين ومثل بين الفعلين فقد جمع بين الذاتين وخرج إلى الشك والشرك بالله». ثم يضيف: «ثم اعلم أن هذه الجملة هي أصل التوحيد، فكل ما ورد من الشرح والكلام مردود إلى هذا الأصل الذي اجمع عليه أهل القبلة»[٢].

هذا «الفرق»، المطلق بين ذات الخالق وذات المخلوقين، بين صفاته وصفاتهم، وبين أفعاله وأفعالهم، يرفع كل الجسور بين الله والعالم، ولا يبقى ثمة إلا الجسر الوحيد الذي يمدّه الله بينه وبين بعض عباده، وهو الوحي الذي يخص به من اصطفاه من البشر أنبياء ورسلاً، وهو جسر يقع على المستوى المعرفي فقط. أما على المستوى الانطولوجي، مستوى الوجود ونوعية الوجود، فلا جسر مطلقاً بل انفصال وتغاير مطلقين على جميع المستويات، مستوى الذات ومستوى الصفات ومستوى الأفعال، وهي المستويات الثلاثة التي تمحور حولها

(٢) القاسم الرسي، كتاب أصول العدل والتوحيد، في: رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١)، ج ١، ص ٩٨ - ٩٩.

الخطاب «الكلامي». ولما كان المتكلمون قد بنوا خطابهم هذا على الفصل بين ما هو إلهي أو يتعلق بالإله، وما هو طبيعي وبشري، فإنهم قسموا «كلامهم» أعني مباحث علمهم إلى قسمين: «جليل الكلام» وموضوعه تأكيد الوحدانية لله وإثبات القدم لذاته وصفاته وأفعاله، و «دقيق الكلام» وموضوعه تأكيد التعدد والتركيب في العالم وإثبات الحدوث له ولكل ما فيه، ذواتاً وصفاتٍ وأفعالاً.

وبما أن طريقة المتكلمين في «الكلام» في كل ذلك كانت تعتمد منهجهم المفضل الاستدلال بالشاهد (وهو موضوع دقيق الكلام) على الغائب (وهو موضوع جليل الكلام)، فلقد لجأوا في «دقيق الكلام» إلى بناء عالم الطبيعة والإنسان على صورة تمكنهم من الاستدلال به على اطروحاتهم ووجهات نظرهم في «جليل الكلام». وعلى الرغم من أنهم لم يكونوا «يتبعون الظاهر من أمر الوجود أو لا في مقدماتهم بل يتأملون كيف ينبغي أن يكون الوجود حتى يكون منه دليل على صحة هذا الرأي» كما يقول ابن ميمون[3]، وعلى الرغم من أن كثيراً من افتراضاتهم وآرائهم لا يسندها «علم ولا عقل ولا شرع» كما يقول ابن تيمية[4]، على الرغم من هذا وذاك فإنّ الصورة التي شيدوها لأنفسهم عن العالم، من خلال مساجلاتهم وافتراضاتهم، قد تبناها البيانيون عموماً، إن لم يكن بجميع تفاصيلها فعلى الأقل بأهم مرتكزاتها ومقومات هيكلها والأهداف التي أريد لها أن تخدمها.

والمهم في أي تصوّر للعالم، عندما يتعلق الأمر بالبحث في تاريخ الفكر، ليس مدى مطابقته أو عدم مطابقته للواقع الموضوعي، بل المهم هو وظيفة ذلك التصور في عالم المعرفة وعالم السلوك البشريين. ذلك «ان اية صورة ـ يبنيها الإنسان لنفسه ـ عن العالم هي تأكيد لذاته في العالم، فهي إذن تنظيم للعالم من أجل أن يتمكن هو من الإقامة فيه مادياً وروحياً»[5]. وإذا كان من الممكن القول إن الصورة التي شيدها المتكلمون لأنفسهم عن العالم لم تكن تعكس إقامتهم المادية فيه، أي الواقع الموضوعي كما كانوا يتعاملون معه، فإنه لا شيء يسمح بالقول إنهم لم يكونوا يجدون في تلك الصورة طمأنينتهم الروحية أو على الأقل راحتهم الفكرية. والحق أن هذا هو ما يهمنا هنا بالذات، فنحن نحلل الفكر: مفاهيمه وطريقة عمله. أما ما عدا ذلك فلا يدخل في إطار موضوعنا.

على أن ما يهمنا في الحقيقة، ونحن بصدد تحليل بنية العقل العربي، ليس كل جوانب الصورة/العالم التي كان المتكلمون يقيمون فيها فكرياً، بل ما يهمنا منها هو فقط ما شيّدوه، هم، فيها. ولذلك سنهتم، ليس بما قالوه في «جليل الكلام» الذي كانوا يصدرون فيه أساساً

---

(٣) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق حسين أتاي ([استنبول]: جامعة انقرة، ١٩٧٤)، ص ١٨٥. (وموسى هو الفيلسوف الاسرائيلي الاندلسي).

(٤) ابن تيمية، الرد على المنطقيين (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.])، ص ٣١١.

(٥) G. Gusdorf, *Les origines des sciences humaines* (Paris: Payat, 1967), p. 71.

عما يقرره «النقل» (= القرآن)، بل بما قرروه في «دقيق الكلام» الذي كانوا يعوّلون فيه على ما يقرره لهم عقلهم البياني.

ومن أجل أن نتمكن من الإلمام بأهم عناصر الرؤية البيانية للعالم، **عالم الطبيعة وعالم الإنسان** إذن، ولكي يصبح في الإمكان جلاء الروابط التي تشدّ تلك العناصر بعضها إلى بعض وتجعل منها كلاً واحداً يعبر عن رؤية منسجمة متكاملة، على الرغم من التشتيت الواسع الذي مارسه فيها منهج المتكلمين في العرض والتقرير، سَنُمَحْوِرُ تحليلنا لهذه الرؤية على محورين أساسيين: نتناول في أولهما (في هذا الفصل) تصور البيانيين للمكان والزمان والحركة ولعلاقة الاقتران والفعل والانفعال، ونتناول في ثانيهما (الفصل القادم) تصورهم لطبيعة العلاقة بين الأنا العارف والموضوع المعروف، بين «العقل» و«الوجود»، مركّزين على المفاهيم الأساسية التي حاولوا التعبير بواسطتها عن جوانب التعقيد في هذه العلاقة. ولما كان المحوران معاً تحكمهما نظرية المتكلمين في الجوهر والعرض فإنه سيكون علينا أن نبدأ بالتذكير بالاعتبارات الدينية الكلامية التي أملت عليهم نظريتهم تلك، نظرية الجوهر والعرض التي تؤسس، كما سنرى، الرؤية البيانية «العالمة» للعالم بجميع مقوماتها وآفاقها.

- ٢ -

تجمع المصادر التي بين أيدينا على أن أبا الهذيل العلاف المتوفى سنة ٢٣٥ هـ، وهو أحد أقطاب المعتزلة المنظِّم لمذهبهم، المنظِّر له، كان أول من قال بفكرة الجوهر الفرد (= الجزء الذي لا يتجزأ = الذرة). وحسب المصادر المتوافرة لدينا الآن فإن مسألة الجزء الذي لا يتجزأ، هذه، قد أثيرت، أول ما أثيرت في سياق «الكلام» في علم الله وقدرته. ذلك أنه لما كان علم الله يحيط بكل شيء، كما ينص على ذلك القرآن، وجب أن يكون «كل شيء» أي الكون بأجمعه قابلاً للإحاطة به وبالتالي متناهياً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فبما أنّ الله يقول في القرآن: ﴿وأحصى كل شيء عدداً﴾ (الجن: ٢٨) فيجب أن تكون أشياء العالم قابلة للعد، أي عبارة عن أجزاء محصورة العدد، وبالتالي محصورة التجزئة. يقول أبو الحسين الخياط، المعتزلي المشهور، في هذا الصدد: «اعلم... ان القول الذي كان أبو الهذيل يناظر فيه هو أن للأشياء المحدثات كلاً وجميعاً وغاية ينتهي إليه في العلم بها والقدرة عليها، وذلك لمخالفة القديم (= الله) للمحدث (= العالم). فلما كان القديم عنده (= أبي الهذيل) ليس بذي غاية ولا نهاية ولا يجري عليه بعض ولا كلّ، وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وان له كلاً وجميعاً».

ويلتمس أبو الهذيل لرأيه ذاك سنداً من التجربة والمنطق معاً فيقول، فيما يرويه عنه الخياط، «وجدت المحدثات ذات أبعاض، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع. ولو جاز أن تكون أبعاض لا كلّ لها جاز أن يكون كل وجميع ليس بذي أبعاض. فلما كان هذا محالاً كان الأول مثله»[٦].

---

(٦) أبو الحسين الخياط المعتزلي، **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ما قصد به الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، تحقيق ألبير نادر (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٧)، ص ١٦ - ١٧.

وبعبارة معاصرة: انه لما كانت أشياء العالم عبارة عن أجزاء فإن لها كلّاً، لأن الجزء هو جزء من كل. والعكس صحيح كذلك، بمعنى أن أي شيء في العالم يشكل كلا فهو ذو أجزاء، لأن الكل إنما هو كذلك لكونه مجموع أجزاء. وإذن فجميع أشياء العالم عبارة عن أجزاء. ولكي تكون الأجزاء قابلة لأن يحيط بها علم الله وقابلة للعد وجب أن تكون متناهية ومحصورة العدد، الشيء الذي يستلزم وقوف التجزئة عند حد ما لا تتعداه، أي عند جزء لا يتجزأ.

هـذا بخصوص ارتباط القول بالجزء الـذي لا يتجزأ بمسألة العلم الإلهي. أما عن ارتباطه بمسألة القدرة الإلهية فإن أبا الحسن الأشعري يشرح ذلك فيقول: «واختلف الناس في الجسم: هل يجوز أن يتفرق ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ أم لا يجوز ذلك... فقال أبو الهذيل: إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ»[٧].

غير أن فكرة الجزء الذي لا يتجزأ، إذا صح أنها أثيرت أول الأمر مع أبي الهذيل العلّاف لإثبات إحاطة علم الله بكل شيء، وقدرته على إبطال الاجتماع والاتصال في الأجسام حتى تصير أجزاء لا تتجزأ، فإنها سرعان ما وظفت، وعلى نطاق واسع، في القضية الأساسية في علم الكلام، قضية إثبات «حدوث العالم» التي اتخذ منها المتكلمون مقدمتهم الضرورية لإثبات وجود الله ووحدانيته ومخالفته لكل المخلوقات. وطريقتهم في الاستدلال على ذلك كما يلي: يقولون إن القسمة العقلية تقتضي أن العالم إما أن يكون قديماً وإما أن يكون محدَثاً، ولما كان العالم عبارة عن أجسام، وكانت الأجسام مؤلفة من أجزاء فإن الحكم على العالم بالقدم أو بالحدوث يتوقف على تحديد طبيعة تلك الأجزاء. وهم يقولون إنها لا تتجزأ إلى ما لا نهاية له، بل لا بد أن تقف فيها التجزئة عند حد معين أي عند جزء لا يقبل التجزئة، وسموه بالجَوْهر الفرد. دليلهم على ذلك أنّ المشاهدة تدلنا على أن بعض الأجسام أكبر من بعض، فلو كانت تقبل القسمة إلى ما لا نهاية له لكان عدد أجزاء الجسم الصغير، كالنملة، مساوياً لعدد أجزاء الجسم الكبير، كالفيل، ولكان الجسمان بالتالي (النملة والفيل) متساويين في المقدار، وهذا خلاف المُشاهد. وإذن فلا بدّ أن تكون الأجسام مؤلفة من عدد محدود من الأجزاء حتى يمكن أن يكون بعضها أكبر من بعض كما هي في الواقع.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلما كانت الأجسام تعتريها أعراض ضرورة، اذ لا بد في كل جسم من لون وطعم وشكل وحركة وسكون... إلخ، فإن الجواهر الفردة التي تتألف منها الأجسام لا بد أن تعتريها نفس الأعراض، وإلا كيف يمكن أن يكون الجسم على حالة (بارداً مثلاً) وتكون أجزاؤه على غير تلك الحالة (غير باردة)؟ وإذن فالأجسام، وبالتالي العالم كله، جواهر وأعراض. وبما أنّ الأعراض تتغير باستمرار، فالمتحرّك يسكن والساكن يتحرك والألوان تتغير وتتجدد إلخ، فهي حادثة. وبما أنّ الجواهر لا تنفكّ من الأعراض فهي لا تسبقها في الوجود، إذ لا يتصوّر وجود جوهر بدون أعراض، وبالتالي فهي حادثة مثلها، واذن

---

(٧) أبو الحسن الأشعري، **مقالات الاسلاميين**، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، مجلد ١ (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٦٩)، ج ٢، ص ١٧.

فالأجسام حادثة. وبما أنّ العالم كله مؤلف من أجسام فهو حادث كذلك. وإذا تقرر هذا سهل إثبات وجود الله. ونقطة الانطلاق عندهم في ذلك هي قولهم إن الحادث لا بدّ له من مُحْدِث. وهذه قضية لا يبرهنون عليها وإنما يستندون في إقرارها إلى المشاهدة التي تدل على «ان الكتابة لا بد لها من كاتب ولا بد للصورة من مصور وللبناء من بان». كما يستندون في ذلك إلى تحليل معنى الحدوث: فالحادث عندهم هو، بالتعريف، ما يَجُوزُ وجوده وعدمه، ويجوز أن يكون على غير ما هو عليه. وبما أن الأشياء موجودة، وعلى وجه مخصوص، فإنه لا بد أن تكون هناك إرادة أرادت وجودها بدل عدمها، وإرادتها موجودة على الصورة التي هي عليها. وبالتالي فالله، بوصفه المحدِث للعالم المريد له على ما هو عليه، موجود[8].

تلك هي الاعتبارات الدينية الكلامية التي قادت المتكلمين إلى القول بفكرة الجوهر الفرد، وهي اعتبارات ترجع إلى ميدان «جليل الكلام» (= علم الله، قدرته، إحداثه للعالم....). غير أنّ المتكلمين لم يقفوا بهذه الفكرة عند هذا المستوى، بل راحوا، في إطار مجادلاتهم في «دقيق الكلام»، يناقشون مختلف جوانبها ويتتبعون كل ما يلزم عنها حتى أصبحت أساساً لنظرية في «الوجود»: في المكان والزمان والحركة والفعل... وبالتالي أساساً لرؤية معينة للعالم، رؤية بيانية ذات خصائص مميزة، سيكون علينا الآن الشروع في وصفها وتحليلها.

- ٣ -

لا نجد في الحقل الدلالي للغة العربية قبل ازدهار علم الكلام معنى أو معاني محددة لـ «المكان»، بل كل ما هناك تصورات لا تتجاوز مستوى الحدس الحسي الابتدائي الذي يربط المكان بالمتمكن فيه. وهكذا فـ «المكان» كما يعرفه صاحب «لسان العرب» هو «موضع لكينونة الشيء فيه... تقول العرب كن مكانك وقم مكانك واقعد مكانك». فالمكان إذن هو «الموضع». وهذا الأخير «مصدر، من قولك وضعت الشيء من يدي وضعاً وموضوعاً». أما «وضع الشيء في المكان» فمعناه اثباته فيه. ومثل الموضع «المحل» وهو من «حل» بمعنى: «نزل: نقيض الترحال». فالمحل اذن هو الموضع الذي يُحَلّ فيه. وهكذا **فالمكان والموضع والمحل كلها بمعنى واحد**، وليس فيما جمعه اللغويون عن عرب الجاهلية وصدر الإسلام ما يدل على أنه كان لديهم حدس للمكان بوصفه اطاراً مجرداً تنتظم فيه الأشياء يكون كـ «وعاء» لها. **بل المكان عندهم هو دوماً مكان الشيء، لا ينفك عن المتمكن فيه حتى على صعيد التصور**.

وقد احتفظ المتكلمون بهذا التصور للمكان المبني على الحدس المشخص للمكان والمتمكن فيه وأقاموا عليه نظريتهم في الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ. قالوا: الجوهر الفرد هو آخر جزء يمكن أن ينقسم اليه الجسم، وأنه من الصغر والدقة بحيث لا كم له ولا

(٨) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، **التمهيد**، تحقيق الاب رتشرد يوسف مكارثي (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧)، ص ١٦ - ٢٥.

طول ولا عرض ولا عمق، ومع ذلك فهو عندهم ذو «قدر»، غير أنه «ليس لقدره بعض» أي لا يتجزأ، كما أنـه ذو «حظ ثابت من المسـاحة»، ولكن دون أن يكـون في «مكان»، محتجّين لهذا بالقول إنه لو قلنا إنه في مكان «لكان مكانه جوهراً، ثم يتسلسل القول في مكانـه ومكان مكانه»، وإنما قال المتكلمـون بهذا لأنهم لا يتصـوّرون المكان مستقـلاً، بل المكـان عندهـم لا ينفصـل عن الشيء المتمكن فيه. وقـد اعترض كثير منهم عـلى التصـور الفلسفي للمكـان الـذي يقول: «إنّ المكان ما أحاط بغيره من جميع جوانبه» محتجين بأن «أهل اللغة لا يصفـون القلنسوة المحيـطة بالـرأس بأنها مكان الرأس، ولا يصفون القميص المحيط بالإنسان بأنه مكان له»[٩].

الجواهر الفردة، اذن، لا يحتويها مكان فأين «تقيم»؟

يجيب المتكلمون بأنها في «الخلاء». والخلاء عندهم هو «الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز. فهذا الفراغ الموهـوم هو الـذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم وأن يكون ظرفاً له عندهم. فبهذا الاعتبار يجعلونه حيزاً للجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يجعلونه خلاء. فـالخلاء عنـدهم هو هـذا الفراغ مـع قيد أن لا يشغله شـاغل من الأجسـام، فيكون لا شيئاً محضاً لأن الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخـارج بل هـو أمر مـوهوم عنـدهم، إذ لو وجـد لكان بعداً مَنْظوراً، وهم لا يقولون به»[١٠].

الجواهر الفردة، مثل الأجسام، توجد في خلاء، وكل جوهـر يتخصص بحيزه فيـه، ولها في ذلك أربع حالات لا غير: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وتسمى عندهم بـ «الأكـوان»: فباجتماعها تتكون الأجسام، وبافتراقها تنعدم، واجتماع الجواهر في جسم لا يكون بتداخل بعضها في بعض، فالجواهر لا تتداخل وإنما تتجاور فقط. وإذا قيل، على سبيل التجاوز، «تداخـل الجواهـر واختـلاطها فـالمعنى تجاورها» (يستثنى من هذا نـظرية النـظام في الكمون). وإذن فـالأجسـام هي عبارة عن مركبات من أجزاء صغيرة متشابهة متماثلة لا اختلاف فيها بوجه، وهي منفصلة عن بعضها ومستقلة، ولكن متجاورة، وتجاورها هو ما يجعل منها جسماً. وإنما تختلف الأجسام من حيث الثقل والكبر والصلابة باختلاف عدد الجواهر الداخلة في تركيبها ومـدى الفراغ القـائم بين كل جوهر وآخر. فما كان عدد جواهره أكثر كان أكبر، وما كان الفراغ الـذي يفصل بـين جواهره أقل وأصغر كان أصلب وأثقل. وهكذا «فإذا كانت الزبرة من الحديد أثقل مما في مثل حجمها من الخشب فإنما ذلك لكثرة أجـزاء الحديـد وانضمامهـا وتراصّهـا وقلة انفراجهـا»[١١]. هذا من جهـة، ومن جهة أخرى فـإنه لمـا كانت الأجسـام تتألف من أجـزاء لا تتجزأ، متجـاورة غير ملتحمـة ولا متصلة فيلزم عن ذلك أنه ليست ثمّةَ مقدار. وبالفعل، أنكر أصحاب نـظرية الجـوهر الفـرد

---

(٩) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريـين والبغداديـين، تحقيق معن زيادة ورضـوان السيد (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٧٩)، ص ١٨٨.

(١٠) الشريف عـلي بن محمد الجرجاني، التعـريفات (القـاهرة: المـطبعة الخـيرية، ١٣٠٦ هـ)، مـادة: «الخلاء».

(١١) أبـو المعالي عبدالملك الجويني إمـام الحرمـين، الشامـل، تحقيق سهير محمـد مختـار وسـامي النشـار (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٩)، ص ٤٩٠.

وجود المقدار، لأن المقدار يعني وجود الاتّصال. وواضح أن **إبطال المقدار يلزم عنه إبطال الاتصال وبالتالي ابطال الهندسة كلها**. ولعل هذا من جملة الأسباب التي جعلت البيانيين، فقهاء ومتكلمين، يعادون الهندسة ويحاربونها بينما قبلوا الحساب والجبر واشتغلوا بهما.

هذا عن اجتماع الجواهر وافتراقها، أما عن حركتها وسكونهافيجب التنبيه بادىء ذي بدء إلى أن الحركة عند المتكلّمين ليست، كما نفهمها نحن اليوم، عبارة عن انتقال الجسم من مكان إلى مكان، كلاّ. فلقد سبق أن قلنا إنه ليس ثمة مكان، وإنما جواهر وخلاء. وإذن فالحركة هي انتقال الجوهر الفرد في الخلاء من مجاورة جوهر فرد إلى مجاورة جوهر فرد آخر. وبما أن الجواهر الفردة متماثلة من جميع الوجوه، كما قلنا، وبما أنها غير ذات كم ولا شكل. . . وبما أنها تتحرك في خلاء، أي في مجال متساو لا فرق فيه بين جوهر وآخر، فيلزم من ذلك أن تكون متماثلة في حركتها، وبالتالي فليس ثمة حركة أسرع من حركة، وإنما هي سرعة واحدة يتحرك بها جميع المتحركات. أمّا ما نراه من أن متحركاً معيناً يقطع مسافة أطول من المسافة التي يقطعها متحرك آخر في نفس المقدار من الزمن فليس راجعاً إلى أن حركة الأول أسرع من حركة الثاني، بل كل ما هناك، في نظر القائلين بالجوهر الفرد، ان حركته يتخللها عدد من السكنات أقل من عدد السكنات التي تخللت حركة زميله. ومعنى هذا أن الحركة لا تتم باتصال بل بانفصال. وبعبارة أخرى ان الحركة مثلها مثل الجواهر الفردة المكونة للأجسام، تتألف هي الأخرى من أجزاء لا تتجزأ يفصل بينها «السكون» الذي هو أيضاً عبارة عن أجزاء لا تتجزأ، أي عن سكونات. وإذن، فما نراه من اختلاف سرعة الأجسام المتحركة لا يرجع إلى تفاوت في سرعتها بل إلى قلة أو كثرة السكونات التي تتخلّل حركتها: فما تخللت حركته سكونات أقل كان أسرع، وما تخلّلت حركته سكونات أكثر كان أبطأ.

ولقد كان من الطبيعي أن تثير هذه الآراء اعتراضات عديدة: لقد اعترض عليهم مثلاً بما نراه من اتصال حركة السهم المنطلق من القوس فكان جوابهم أن الاتصال الذي نراه في حركة السهم إنما هو راجع إلى ضعف حواسنا، أما في الحقيقة (= أي حسب ما يقتضيه العقل الذي يفكر داخل نظرية الجوهر الفرد ويلتزم بمقدماتها) فإن حركة السهم هي عبارة عن أجزاء متساوية يفصل بينها سكونات، مثلها في ذلك مثل حركة اليد. فانت إذا حركت يدك فليس معنى ذلك عندهم أن الحركة صدرت من «جملة اليد» بل صدرت من كل جزء من أجزائها. . . ومن الاعتراضات الطريفة التي وجهت لهم اعتراض يتعلق بحركة الرحى: قيل لهم إن الرحى، حينما تدور دورة كاملة، تكون قد قطعت في محيطها دائرة مسافتها أكبر من مسافة الدائرة التي تقطعها في مركزها. وبما أن ذلك يتمّ في مقدار واحد من الزمن فيلزم القول إن حركة الرحى على دائرتها المحيطية أسرع من حركتها على دائرتها المركزية، ولا يمكن أن يكون ذلك راجعاً إلى أن حركتها في مركزها تتخللها سكونات أكثر عدداً من التي تتخلل حركتها في محيطها لأن الأمر يتعلق بجسم واحد هو جسم الرحى. أجاب المتكلمون: بلى، إن جسم الرحى تتفكك أجزاؤه عند الدوران وتكون السكونات التي تتخلل الأجزاء التي تدور قريباً من مركزها أكثر عدداً من السكونات التي تتخلل الأجزاء التي تتحرك بعيداً منه.

ثم يضيفون: ونحن لا ندرك تفكك أجزاء الرحى حين دورانها لأنها أجزاء دقيقة، أي جواهر فردة لا طول لها ولا عرض ولا عمق، وبالتالي فهي لا تدرك بالحواس. فالخطأ إذن ليس خطأ النظرية بل خطأ الحواس وقصورها[12].

ولما كان ابراهيم بن سيار النظّام المتكلم المعتزلي المشهور تلميذ أبي الهذيل العلاّف قد عارض القول بالجوهر الفرد، وقال بأن الجزء يتجزأ إلى ما لا نهاية له من الأجزاء فإنه قد فسر الاختلاف بين سرعة الرحى في محيطها وبين سرعتها في مركزها بـ «**الطفرة**» فقال إنه يجوز أن ينتقل، أو يطفر، الجزء من المكان الأول إلى المكان الرابع مثلاً دون أن يمر بالثاني والثالث، الشيء الذي يعني أن محيط الرحى «يماس اشياء لم يكن حاذى ما قبلها». غير أنّ نظرية النظّام يرفضها القائلون بالجوهر الفرد، وهم الأغلبية الساحقة من المتكلمين معتزلة وأشاعرة، لا لأنهم يعارضون القول بـ «الطفرة»، فالحركة عندهم أجزاء لا تتجزأ، وبالتالي فهي تتم طفرة أي بانفصال، بل لأنهم يقولون انه «لا بد أن يحاذى القاطع أجزاء المقطوع، ولا يجوز أن يحاذى البعض ولا يحاذى البعض... فالطفرة ليست بأكثر من قطع المقطوع المطفور، ولا يمكن قطعه الا بأن يحاذي جميع أجزائه»[13].

وإلى جانب هذا النوع من الحركة، الذي هو حركة نقلة وطفرة، هناك نوع آخر سمّاه النظام بـ «حركة الاعتماد» وقد أخذ به أيضاً القائلون بالجوهر الفرد. و «**الاعتماد**» عندهم هو عبارة عن نزوع دائم في الجسم الساكن نحو الحركة، فكأن «الأصل» في الأشياء أن تتحرك. وإذا كانت حركة النقلة هي انتقال الجسم من موضع إلى موضع، فإن حركة الاعتماد هي حركته في نفس موضعه، وهذا ما عناه النظام بقوله: «لا أدري ما السكون إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين، أي تحرك فيه وقتين»[14].

والواقع أن مفهوم الاعتماد هو من المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها الرؤية البيانية «العالمة» للعالم، كما صاغها المتكلمون. فلقد فسروا به ظواهر طبيعية عديدة مختلفة، ولكن مترابطة، لم يكونوا قد تبينوا بوضوح الفرق بينها. فمفهوم الاعتماد عندهم يشمل ما نعبر نحن اليوم عنه، في علم الفيزياء، بعدة مفاهيم مثل: المقاومة، الجاذبية، القوة، العطالة. فالظاهرة الطبيعية التي تنشأ من تفاعل الجاذبية والعطالة والمقاومة يفسرونها بالاعتماد.

ولكي يتغلبوا على الغموض الذي يكتنف هذا المفهوم ميزوا بين نوعين من الاعتمادات «الاعتمادات المجتلبة» (= أو العلوية) و«الاعتمادات اللازمة» (= أو السفلية). فالجسم الذي نلقي به في الهواء إلى فوق يصعد بفعل اعتماداته المجتلبة (التي تعني هنا القوة، قوة الدفع)

---

(١٢) لعرض مركز حول هذه المسائل، انظر: ابن ميمون، **دلالة الحائرين**.

(١٣) أبو يعلى الحنبلي، **المعتمد في أصول الدين**، تحقيق وديع زيدان حداد (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤)، ص ٣٩.

(١٤) الأشعري، **مقالات الاسلاميين**، ج ٢، ص ٢١.

ولكنّه لا يلبث أن ينعكس ويهبط ليسقط إلى أسفل بفعل اعتماداته السفلية التي تعني هنا الثقل، أو جاذبية الأرض). وإذن فظاهرة سقوط الاجسام ترجع إلى تغلب الاعتمادات السفلية على الاعتمادات العلوية بسبب مدافعة الهواء (أي المقاومة).

أما إذا تساوت الاعتمادات السفلية مع الاعتمادات العلوية فإنّ الجسم الملقى به في الهواء يبقى لابثاً هناك لا يسقط، مثله في ذلك مثل الحبل الذي يتجاذبه شخصان من طرفيه، حيث تجتمع فيه اعتمادات مجتلبة من الجهتين، فإذا تكافأت لبث الحبل مكانه وسكن. غير أن السكون هنا لا يعني انعدام الحركة، ففي الحبل حركة كامنة هي الحركة التي يحدثها فيه الرجلان اللذان يجذبانه بقوتين متساويتين، وإنما ظهر سكون الحبل لتكافؤ قوتيهما. فالسكون إذن هو عبارة عن تكافؤ حركتين متضادتين في الجسم الواحد. وبتعبير معاصر: هو تكافؤ قوتين تعملان في جسم واحد، قوة دافعة وقوة مانعة. وهذا التكافؤ، تكافؤ القوى الدافعة والمانعة، هو معنى الاعتماد عندهم. وذلك أيضاً هو معنى قولهم: السكون حركة اعتماد، وقولهم: «لا يجوز أن تتولد الحركة إلاّ عن الاعتماد، وكذلك السكون لا يتولد إلا عن الاعتماد». ومن هنا عرف بعضهم المكان بأنه: «ما اعتمد عليه الجسم الثقيل على وجه يقله ويمنع اعتماده من توليد الهُوِي»[١٥].

الاجتماع والافتراق والحركة والسكون حالات، أو «أكوان»، تعتري الجواهر الفردة، وبالتالي الأجسام. وبما أنها تعرض للجواهر والأجسام وتزول، فهي أعراض مثلها مثل الصفات الأخرى التي تعرض للأجسام من شكل ولون وطعم ورائحة... إلخ. وإذن فالأجسام في نهاية التحليل جواهر وأعراض ليس غير. ومن هنا أحد المبادىء الأساسية عندهم، المبدأ الذي يعبرون عنه بقولهم: «ليس ثمة في الوجود غير الجواهر والأعراض»، وهو يشكل مع مبدأين آخرين سنذكرهما بعد: المبادىء الثلاثة التي تقوم عليها نظرية الجوهر الفرد التي تؤسس، كما قلنا، الرؤية البيانية «العالمة» للعالم بما فيه الإنسان.

ليس ثمة في الوجود غير الجواهر والأعراض. ليكن. لقد تعرفنا على الجواهر فلنتعرف على الأعراض قبل الخوض فيما يترتب عن هذا المبدأ من تصورات.

العَرَض في الحقل المعرفي البياني يفيد معنى: الطارىء على الشيء. قال في لسان العرب: «والعَرَض من أحداث الدهر من الموت والمرض ونحو ذلك. قال الاصمعي: العَرَض: الأمر يعرض للرجل يُبتلى به. قال اللّحياني: والعَرَض ما عرض للإنسان من أمر يحبسه من مرض أو لصوص. والعَرَض ما يعرض للإنسان من الهموم والأثقال...». كلّ هذه المعاني اللغوية نجدها حاضرة في مفهوم «العرض» عند المتكلمين. فالعرض عندهم: كل طارىء زائل، أي كل ما لا يقوم بنفسه. يقول القاضي عبدالجبار: «اعلم أن العرض في أصل اللغة هو ما يعرض في الوجود ولا يطول البتة، سواء

---

(١٥) النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص ١٨٨. انظر تفاصيل حول الاعتماد، في: المصدر نفسه، ص ٢٢٩، والجويني، الشامل، ص ٤٩٠ وما بعدها.

كان جسماً أو عَرَضاً، ولهذا يقال للسحاب عارض. . أما في الاصطلاح فهو ما يعرض في الوجود، ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام» ثم يضيف: «وقولنا: ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام احتراز من الأعراض الباقية فإنها تبقى، ولكن لا على حد بقاء الأجسام والجواهر، لأنها تنتفي بأضدادها، والجواهر والأجسام باقية ثابتة»[١٦].

وإذا كان المعتزلة يميزون في الأعراض بين ما يبقى ما دام لم يحلّ محله ضده، كالحياة تبقى ما دام لم يحلّ محلها الموت، وكلاهما عَرض عندهم، فإن الأشاعرة يعتبرون أن الأعراض كلها لا تبقى زمانين، أي لا تدوم بل تزول وتتجدد مع آنات الزمان الذي يقوم عندهم جميعاً، معتزلة وأشاعرة، على الانفصال، أي يعتبرونه جواهر فردة كما سنبين بعد حين. من أجل ذلك نجد الأشاعرة يقولون في تعريف الأعراض: «والأعراض هي التي لا يصحّ بقاؤها، وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام وتبطل في ثاني حال وجودها»[١٧]، أي في اللحظة التي تلي لحظة وجودها ثم تزول ويستأنف وجودها، وهكذا. ومعنى ذلك أن الأعراض أجزاء لا تتجزأ مثلها مثل الجواهر، والفرق بينهما أن الجوهر يقوم بنفسه بينما الأعراض لا تقوم بنفسها، بل تقوم بالجواهر. فليس هناك بياض قائم بنفسه ولا حركة قائمة بنفسها ولا زمان قائم بنفسه ولا علم قائم بنفسه ولا حياة قائمة بنفسها إلخ . . . بل كل هذه معانٍ تقوم بغيرها، أي بالجواهر والأجسام. وكما لا يقوم العرض بنفسه لا يقوم العرض بالعرض، فلا يقوم السواد بالحركة ولا يحمل البياض الحلاوة أو البرودة. . . لأن الحامل يجب أن يكون ثابتاً، والعَرَض عندهم غير ثابت ولا مستقرّ بل هو في تجدّد مستمر، ومن هنا المبدأ الثاني الذي يؤسس نظرية الجوهر الفرد والذي يعبرون عنه بقولهم: «العرَض لا يبقى زمانين».

أما المبدأ الثالث فيعبرون عنه بقولهم: «الجواهر لاتنفك عن أعراض». ومعنى ذلك أنه ليس ثمة جوهر بدون عَرَض أو أعراض، فإذا خلا جوهر من عرَض معين فلا بد أن يقوم به ضدّه، إذا كان له ضدّ. فإذا خلا من الحركة قام به السكون، وإذا خلا من الطول قام به القِصَر، وإذا خلا من الحياة قام به الموت. . . إلخ، وذلك بناء على أن «كل ضدين فلا يخلو القابل من احدهما». ليس هذا وحسب، بل إن الجوهر الفرد إذا قام به عرض الحياة فلا بد فيه من أجناس أخرى من الأعراض يقبل أحد الضدين منها، فيقبل العلم بدل الجهل أو العكس، والقدرة بدل العجز أو العكس، وهكذا. . . «وبالجملة: كل ما يوجد للحي فلا بد منه أو من احد أضداده». وبهذا يختلف الحي عن غير الحي. فالجماد ليس من الضروري أن يقبل العرَض أو ضده بل قد يخلو منهما معاً كأن يخلو من السواد والبياض ويكون أحمر، أما الحي فهناك أعراض خاصة لا بد أن يقوم به كل منها أو ضده كالإدراك والعلم والجهل والقدرة والإرادة. . . إلخ.

---

(١٦) القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد، **شرح الأصول الخمسة** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥)، ص ٢٣٠.

(١٧) الباقلاني، **التمهيد**، ص ١٨.

ومن المسائل المرتبطة بهذا المبدأ، والتي اختلف حولها **القائلون بالجوهر** الفرد، **مسألة ما** إذا كانت الأعراض تقوم بالجواهر المؤلفة للجسم، كلا على حدة، **أم أنها** تقوم بالجسم ككلّ. وهم يكادون يجمعون على أن الأعراض تقوم بكل جوهر على حدة وليس بالجسم ككل، فالجسم المتحرك والذي يُلقى به في الهواء لا تقوم به الحركة بوصفه كلاً أي جسماً، بل بوصفه جواهر متجاورة، وبالتالي فالحركة ليست حركة الجسم بل حركة جواهره. ومثل ذلك يقولون في الأعراض الأخرى مثل السكون والألوان، ومثل الحياة أيضاً. فالجسم الحيّ عندهم لا تقوم به الحياة بوصفه جسماً بل الحياة عرض قائم بكل جزء من أجزائه التي لا تتجزأ. ومثل الحياة الإحساس والإدراك.

أما **النفس والعقل**، وهما عندهم عرضان كذلك، فيختلفون في أمرهما: منهم من يقول إنهما يقومان بجسم الكائن الذي يتّصف بهما ككلّ، جسم الإنسان مثلاً، ومنهم من يقول بأنهما يقومان بكل جوهر من جواهره الفردة، بينما يميل آخرون، وهم الأغلبية فيما يبدو، إلى التمييز بين النفس والعقل في هذا الصدد، فيقولون: إن النفس في الإنسان عرض قائم بجوهر واحد فقط من الجواهر التي يتألف منها جسمه. ووجود ذلك الجوهر الحامل لعرض النفس في جسم الإنسان هو معنى كونه ذا نفس. على أن منهم من يجعل النفس ذاتها جسماً مؤلفاً من جواهر لطيفة تقوم بها أعراض «بها تخصصت وصارت نفسها» وإن هذه الجواهر اللطيفة التي تتكون منها النفس مخالطة لجواهر من له نفس. وأما بالنسبة للعقل فالإجماع قائم بينهم، أو يكاد، على أنه «عرض في جوهر فرد من الجملة العاقلة» أي في جسم الكائن العاقل. أمّا **الروح** فمحلّها «كل جزء من أجزاء الجسم الذي فيه حياة وليس يختص بجزء دون جزء». وأمّا **الحياة**، وهي أيضاً عرض كما سبق القول، فمنهم من يقول «يجوز وجودها في الجوهر الفرد» وهذا رأي الأشاعرة، ومنهم من يقول إنها «تحتاج إلى بنية (= جسم) ولا يصح وجودها في الجوهر المنفرد»، وهذا رأي المعتزلة[18]. ولذلك نجد الأشاعرة يعتبرونها كسائر الأعراض لا تبقى زمانين «وإنما تحدث حدوثاً متصلاً جزءاً بعد جزء... ولا تنتفي عن المحل الحي إلا بوجود ضدها وهو الموت. وهو ـ الموت ـ معنى يوجد بالميت»[19]. هذا بينما يقول المعتزلة، كما رأينا آنفاً، ان الحياة من الأعراض التي تبقى ما دام لم يحلّ محلها ضدها وهو الموت. أما **العلم** فمنهم من يقول إنه عرض يقوم بكل جوهر من جواهر جسم الكائن الحي العارف، ومنهم من يقول إنه يقوم بجوهر واحد فقط. وسنتعرض لآرائهم في العلم والمعرفة في الفصل القادم.

أما **القدرة والفعل** فهما، مثل العلم والحياة إلخ...، يقومان على الانفصال أيضاً: فالفعل أجزاء لا تتجزأ تتألف منها جملته، وكذلك القدرة «لا يجوز ان يفعل بها في وقت واحد في محل واحد من الجنس الواحد إلا جزءاً واحداً»[20]. وتترتب على قولهم هذا نتائج تخص الفعل البشري

---

(١٨) الحنبلي، **المعتمد في أصول الدين**، ص ٩٣.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٢٠) القاضي أبو الحسن عبدالجبار بن احمد، **المغني في أبواب التوحيد والعدل** (القاهرة: وزارة الثقافة =

من حيث الحرية والاختيار، أو الجبر والكسب سنتعرض لها بعد. لِنُضفْ أخيراً وليس آخراً أنهم يعتبرون الكلام كذلك عبارة عن أصوات مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ «تحدث عند إخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج. فالإنسان عند إخراج النَّفَس من داخل الصدر إلى الخارج يحبسه في المحابس المعينة ثم يزيد ذلك الحبس فتتولد تلك الحروف في آخر زمان حبس النفس وأول زمان اطلاقه.. وفاصل ما بين الزمانين غير منقسم»[21].

تلك هي المبادىء الثلاثة التي تقوم عليها نظرية الجوهر الفرد وما يتفرع عنها، أجملنا القول فيها إجمالاً. وعلى الرغم من أننا أشرنا أكثر من مرة إلى أن الزمن في تصور أصحاب هذه النظرية يصدق عليه ما يصدق على كل شيء في الوجود، في رأيهم، من التجزؤ والانفصال، فقد آثرنا أن نخصص للتصور البياني للزمان فقرة خاصة لما للموضوع من أهمية تتجاوز نظرية الجوهر الفرد.

- ٤ -

على الرغم من تعدد الكلمات التي تدل على «الزمن» في اللغة العربية فإننا لا نجد من بينها ما يدل على تصوّر مجرّد للزمان، أي بوصفه إطاراً للحوادث مستقلاً عنها، بل إن جميع تلك الكلمات تقف عند حدود الحدس المشخص الذي يربط الزمان بالمتزمن فيه، أي بالحدث كما يربط المكان بالمتمكن فيه، وبالتالي فالكلمات التي تدل على الزمن في اللغة العربية لا تختلف معانيها بالنظر إلى المفهوم ذاته، بل فقط بالنظر إلى أقسام الزمان كما يعبر عنها في الاستعمال اللغوي. وهكذا نقرأ في «لسان العرب» ما يلي: «الزمان اسم لِقليلٍ من الوقت أو كثيره... الزمان زمان الرطب والفاكهة وزمان الحر والبرد، ويكون الزمن شهرين إلى ستة أشهر. والزمن يقع على الفصل من فصول السنة وعلى مدة ولاية الرجل وما أشبه ذلك. وأزمن الشيء: طال عليه الزمان، وأزمَنَ بالمكان: أقام به زماناً». نعم هناك لفظ «الدهر»، ولكنه لا يدل هو الآخر على مفهوم محدد، سوى أنه يشار به في الغالب إلى طول الزمان. جاء في لسان العرب أيضاً: الدهر «هو والزمن واحد... والدهر عند العرب يقع على وقت الزمان من الأزمنة وعلى مدة الدنيا كلها» تقول العرب «أقمنا بموضع كذا... دهراً، وان هذا البلد لا يحملنا دهراً طويلاً». وإذا كان لفظ «الدهر» ينصرف بالذهن إلى «الزمن الطويل والحياة الدنيا» فلعل التعبير عن طول الزمن بـ «السرمد» كان أقوى وأبلغ، فهو عندهم عبارة عن «دوام الزمان من ليل ونهار». ومع ذلك فهو لا يعني قط لا نهائية الزمان بل يشير فقط إلى طوله النسبي، يقال: «ليل سرمد: طويل». وفي القرآن: ﴿قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة﴾ (القصص: ٧٢). والسرمد، في اعتبار اللغويين، أصله من السرد، وهو المتابعة.

= والإرشاد، ١٩٦٠ ـ ١٩٦١])، ج ٢/٦، ص ١٢.

(٢١) فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير: مفاتيح الغيب** (القاهرة: المطبعة البهية، [١٩٣٨])، ج ١، ص ١٦ ـ ٣٠. ذكره عبدالسلام المسدي، **التفكير اللساني في الحضارة العربية** (تونس: المكتبة العربية، ١٩٨١)، ص ٢٥٧.

ويميز صاحب «الفروق في اللغة»[22] بين معاني الكلمات الدالّة على الزمن على النحو التالي: «الفرق بين الدهر والمدة ان الدهر جمع أوقات متوالية مختلفة كانت أو غير مختلفة، ولهذا يقال الشتاء مدة ولا يقال دهر لتساوي أوقاته في برد الهواء وغير ذلك من صفاته. ويقال للسنين دهر لأن أوقاتها مختلفة في الحر والبرد وغير ذلك. وأيضاً من المدة ما يكون أطول من الدهر، ألا تراهم يقولون: هذه الدنيا دهور ولايقال الدنيا مدد. والمدة والأجل متقاربان، فكما أن من الأجل ما يكون دهوراً فكذلك المدة. والفرق بين المدّة والزمان ان اسم الزمان يقع على كل جمع من الأوقات، وكذلك المدّة، إلا أن أقصر المدة أطول من أقصر الزمان. . . والفرق بين الزمان والوقت ان الزمان أوقات متوالية مختلفة وغير مختلفة، والوقت واحد. يقال زمان قصير وزمان طويل، ولا يقال وقت قصير».

واضح أن الأمر لا يتعلق بفروق دلالية بين معاني هذه الكلمات بل بمجرد الاختلاف في الاستعمال: إذْ يقال الشتاء مدة ولا يقال دهر، ويقال للسنين دهر ولا يقال للدنيا دهر بل دهور، ويقال فيها مدة. . . نعم هناك من الباحثين المعاصرين من يرى في كلمة دهر حدساً للزمن المجرد المطلق، الذي لا بداية له ولا نهاية، وهم يستدلون على ذلك بالحديث النبوي الذي ورد فيه: «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر».

والواقع أن مفهوم «الزمن المطلق»، الذي لا بداية له ولا نهاية غائب تماماً عن الحقل المعرفي البياني العربي، ليس فقط لأن الحقل الدلالي لكلمة دهر كما تم تداولها في الجاهلية وصدر الإسلام لا يتحمّل هذا التصور، بل ايضاً لأن العقيدة الإسلامية ترفضه. أما الحديث النبوي المذكور فليس معناه أن «الله هو الدهر»، على الحقيقة، وإنما معناه كما يقول صاحب لسان العرب: «إنّ ما أصابك من الدهر فالله فاعله، ليس الدهر» ذلك لأن العرب «كان من شأنها أن تذم الدهر وتسبه عند الحوادث والنوازل تنزل بهم من موت أو هرم فيقولون: اصابتهم قوارع الدهر وحوادثه وأبادهم الدهر» وعلى هذا تكون عبارة «الله هو الدهر»، موازنة لعبارة أخرى متداولة في العصور الإسلامية هي عبارة «صاحب الزمان». يقول ابن قتيبة: «سمع زياد رجلاً يسب الزمان فقال: لو كان يدري ما الزمان لعاقبته، وإنما الزمان هو السلطان»[23]، أي أنه هو المسؤول عما أصاب ذلك الرجل من مكروه.

نخلص مما تقدم إلى أنّ الزمن في الحقل الدلالي الذي تحتفظ به اللغة العربية إلى اليوم هو زمن مندمج في الحدث، بمعنى أنه يتجدد بوقائع حياة الإنسان وظواهر الطبيعة وحوادثها وليس العكس. إنه نسبي حسيّ يتداخل مع الحدث مثله مثل المكان الذي يتداخل مع المتمكّن فيه. وهذا الحَدْس الحسيّ المشخّص للزمان والمكان والحدث راجع إلى بيئة العرب الذين جمعت منهم اللغة، بيئة البادية والصحراء، إن زمن الصحراء هو زمن الحل والترحال يتجدد بالحوادث والمشاهد والأمكنة وأنواع المعاناة فهو بمثابة مكان للحدث، تماماً مثلما أن المكان هو موضع حدوث الشيء. ومن هنا التداخل بين الزمان والمكان والحدث في الحقل المعرفي العربي البياني. وهو التداخل الذي يعكسه وجود صيغة صرفية واحدة هي صيغة

---

(٢٢) أبو هلال العسكري، **الفروق في اللغة** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠)، ص ٢٦٣.

(٢٣) أبو محمد بن مسلم ابن قتيبة، **عيون الأخبار: الحرب والفروسية** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٥)، ج ١، ص٥.

«مفعل»، تدل على الحدث كما تدل على الزمان والمكان. فكلمة «مجلس» مصدر ميمي من جلس فهي حدث مجرد عن الزمان (= وهذا هو تعريف المصدر) ولكنها أيضاً تستعمل «اسم زمان» للدلالة على زمن الجلوس كما تستعمل «اسم مكان» للدلالة على مكانه. وفي هذا المعنى يقول كاتب عربي معاصر: «لقد أنشأ الذهن العربي من المكان والزمان ظرفاً مشتركاً فعبر عنهما بصيغة واحدة وشمل بهذه الصيغة اسم المصدر أيضاً. . إن نشأة هذه الصيغة من الماضي واقترابها بالشكل من اسم المفعول اقتراباً يتحوّل إلى مماثلة تامة في الأفعال التي تزيد عن الثلاثي ليكْشِفان لنا عن التباس المصدر بالزمان والمكان في ذهن العربي وتغلب طابع المكان عليهما»[٢٤].

هذا التداخل بين الزمان والمكان والحدث الذي تعكسه اللغة العربية المعجمية، لغة الأعراب في الجاهلية وصدر الإسلام، نجده قائماً في لغة المتكلمين واصطلاحهم، وبالتالي يبقى مقوماً أساسياً من مقومات الرؤية البيانية للعالم سواء في صورتها «العامية» أو في صورتها «العالمة». وهكذا فكما أن المتكلمين قد تصوروا المكان على أنه أجسام مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ، فكذلك اعتبروا الزمان. فهو عندهم عبارة عن آنات منفصلة تتجدد باستمرار ولا تقبل القسمة، فهي إذن أجزاء لا تتجزأ. هذا من حيث المبدأ. أما ما هي حقيقة هذه الآنات أو الأجزاء التي لا تتجزأ من الزمان فهذا ما لم يدل فيه المتكلمون بشيء مضبوط. ولقد صرح بعضهم بذلك فقال: «الوقت عرض ولا نقول ما هو ولا نقف على حقيقته»، بل إن منهم من أنكر الزمان جملة فجوّزوا وجود أشياء لا في زمان. يقول الأشعري: «واختلفوا: هل يجوز وجود أشياء لا في أوقات، فجوّز ذلك مجوِّز وأنكره منكرون. . وقال قائلون: الوقت ما تؤقته للشيء. فإذا قلت: «آتيك قدوم زيد»، جعلت قدوم زيد وقتاً لمجيئك»[٢٥].

ويكاد المعنى «الاصطلاحي» للزمان عند البيانيين عموماً ينحصر في هذا المفهوم الذي يربط الزمان بالحدث الحاصل فيه فيجعل كلاً منهما معرِّفاً للآخر ومحدداً له. يقول الشريف الجرجاني في «التعريفات»: الزمان عند المتكلمين «عبارة عن متجدد معلوم يقدر به آخر موهوم، كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم، ومجيئه موهوم (= متخيل)، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيهام». ونجد نفس التعريف عند القشيري إذ يقول في رسالته «حقيقة الوقت عند أهل التحقيق (ويقصد هنا الأشاعرة لا المتصوِّفة): حادث متوهم علّق حصوله على حادث متحقّق، فالحادث المتحقق وقت للحادث المتوهم. تقول آتيك رأس الشهر، فالإتيان متوهم ورأس الشهر حادث متحقق، فرأس الشهر وقت للإتيان»[٢٦]. وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: «والمتكلمون يطلقونه (= الزمان) بإزاء أمر آخر (مختلف عن المعنى الذي يقصده الصوفية)، وهو مقارنة حادث لحادث يسأل عنه بمتى»[٢٧]. ونقرأ ذات التعريف عند الإيجي مفصّلاً بعض الشيء، يقول: «مذهب الأشاعرة ـ في الزمان ـ انه متجدد يقدر به متجدد، وقد يتعاكس بحسب ما هو متصور للمخاطب: فإذا قيل متى جاء زيد؟ يقال:

---

(٢٤) زكي الارسوزي، **المؤلفات الكاملة** ([دمشق: مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٦])، ج ١، ص ١٦٥.

(٢٥) الأشعري، **مقالات الاسلاميين**، ج ٢، ص ١٣٠.

(٢٦) عبد الكريم بن هوازن القشيري، **الرسالة** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ٣١.

(٢٧) أبو بكر ابن عربي، **الفتوحات المكية** (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، ج ١، ص ٢٩٢.

عند طلوع الشمس، إن كان مستحضراً لطلوع الشمس. ثم إذا قال غيره: متى طلوع الشمس؟ يقال: حين جاء زيد، لمن كان مستحضراً لمجيء زيد ولذلك اختلف بالنسبة إلى الأقوام، فيقول القارىء: لآتينك قبل أن تقرأ أمّ الكتاب. والحرة (تقول): لبث فلان عندي قدر ما تغزل كبة. والصيني: ينطبخ البيض إذا عددت ثلاثمائة. والتركي: بقدر ما ينطبخ مرجل لحماً. وعلى هذا، كل بحسب ما هو مقدر عنده يقدر غيره»[28]. ومعنى ذلك أن الزمان نسبي يختلف طولاً وقصراً حسب الحدث المتزمن فيه. فالزمان والحدث متلازمان يحدد أحدهما الآخر. وهذا الذي ينسبه المتأخرون إلى الأشاعرة هو نفسه الذي قال به المعتزلة قبلهم. فقد نقل الأشعري عن أبي هذيل العلاف قوله: «الوقت هو الفرق بين الأعمال، وهو مدى ما بين عمل وعمل، وأنه يحدث مع كل وقت فعل»[29].

وبالجملة، فالذي يمكن ضبطه من أقوال المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، عن الزمان، ثلاثة أمور:

أولها: أنهم تصوروا الزمان مؤلفاً من أجزاء صغيرة منفصلة متعاقبة لا تقبل القسمة، فهو إذن يقوم على الانفصال وليس على الاتصال. ومن هنا قولهم: ا«العرض لا يبقى زمانين»، أي أنّ لكل عرض زمناً أي لحظة يحدث فيها ويزول هو وزمنه، وهكذا فكما تتجدد الأعراض باستمرار تتجدد آنات الزمان باستمرار كذلك.

ثانيها انهم ربطوا بين الزمن والمتزمن فيه، مثلما ربطوا بين المكان والمتمكن فيه، وبعبارة أخرى هم لا يتصورون المكان ولا الزمان مستقلين عن محتوياتهما، بل يربطون بين الشيء ومكانه وزمانه ويجعلون من ذلك وحدة واحدة.

ثالثها انهم نظروا إلى الزمان من حيث وظيفته أي من حيث هو تقدير الحوادث بعضها ببعض، ولكن دون أن يعني ذلك استقلال الزمن عن الحدث، بل «يجب عندهم أن يكون الوقت والمؤقت جميعاً حادثين، لأن معتبرهما بالحدث لا غير»[30].

هذا التصور الجزيئي للزمان نجد امتداداته عند النُّحاة الذين اضطربوا في شأن «الحال» أعني الفعل الدال على الحاضر. فالكوفيون جعلوا زمن الفعل قسمين فقط: الماضي كـ «ضرب» والمستقبل كـ «يضرب». أما الحال أو الزمن الحاضر فلا وجود له عندهم إلا كوصف للقائم بالفعل مثل «ضارب»، وسموا هذه الصيغة بـ «الفعل الدائم». أما البصريون الذين رفضوا اطلاق اسم «الفعل» على هذه الصيغة ليس فقط لأنها اسم يجري عليه ما يجري على الأسماء من قوانين وضوابط نحوية، بل أيضاً لأن عبارة «الفعل|الدائم» لا يستسيغها الحقل المعرفي البياني. ذلك أن «الفعل» في هذا الحقل هو عبارة عن حركة الفاعل، والحركة

---

(28) عضد الدين الايجي، المواقف في علم الكلام (بيروت: دار عالم الكتب، [د.ت.])، ص112.
(29) الاشعري، مقالات الاسلاميين، ج 2، ص 130.
(30) أبو علي أحمد بن محمد المرزوقي، الأزمنة والأمكنة (حيدرآباد الدكن: مجلس دائرة المعارف، 1332هـ)، ص 139.

عرض، فهي لا تبقى زمانين. وإذن فعبارة «الفعل الدائم» عبارة متناقضة لأن الفعل مجموع أجزاء لا تتجزأ، منفصلة متجددة لا تدوم.

ولما اعترض على البصريين بكون هذا المبدأ (الحركة لا تبقى زمانين) يقتضي أن يكون زمن الفعل إما ماضياً وإما مستقبلاً، لا غير، حاولوا تبرير القول بالفعل الدال على الحال (= المضارع) بربطه بلحظة كلام المتكلم. يقول الزجاجي: «الفعل على الحقيقة ضربان كما قلنا، ماض ومستقبل. فالمستقبل ما لم يقع بعد ولا أتى عليه زمان ولا خرج من العدم إلى الوجود. والفعل الماضي ما تقضى وأتى عليه زمانان لا أقل: زمان وجد فيه وزمان خُبِّر فيه عنه. فأما فعل الحال فهو المتكون في حال خطاب المتكلم، لم يخرج إلى حيز المُضيّ والانقطاع ولا هو في حيز المنتظر الذي لم يأت وقته، فهو المتكون في آخر الوقت الماضي وأول الوقت المستقبل. ففعل الحال في الحقيقة مستقبل لأنه يكون أولاً أولاً فكل جزء خرج منه إلى الوجود صار في حيز المضي»[31].

وإذن فالفعل الدالّ على الحال ليس فعل متصلاً، بل هو مجموع اجزاء الزمان المنفصلة المتجددة التي يستغرقها خطاب المتكلِّم. ومن هنا يكون «الحال»، صفة لزمن الفاعل وليس لزمن الفعل. وزمن الفاعل هو زمن حركته، والحركة لا تبقى زمانين. وواضح ان استبعاد «الحال» ـ أو الزمن الحاضر ـ بهذا الشكل يؤدي إلى نفي الزمان جملة. وبالفعل كان من المتكلمين من أنكر وجود الزمان، كما كان منهم من أنكر وجود المكان، باعتبار ان الموجود هو المتمكن والمتزمن لا غير.

وكما نجد امتدادات هذا التصور الجزيئي للزمان عند النحاة، التصور الذي كرسه المتكلمون في الحقل البياني بأجمعه، نجده كذلك عند المؤرخين العرب بكيفية عامة. وإذا كان التاريخ ليس من العلوم الاستدلالية، إذ هو يعتمد النقل والرواية وليس الرأي والدراية، وإذا كان بالتالي لا يدخل ضمن دائرة اهتمامنا هنا، فلا بد من الإشارة مع ذلك إلى أن تصور المؤرخين الإسلاميين للحدث التاريخي كان محكوماً إلى حد كبير بالتصور الجزيئي للزمان كما كرّسه المتكلمون. فالتاريخ عندهم هو «التوقيت»، أي تسجيل وقت حدوث الحوادث. ولما كان الوقت، في التصور البياني، يقوم على الانفصال، كما بيّنا، فإن نظرة المؤرخ، في الحقل المعرفي البياني، لا بد أن تكون مبنيّة هي الأخرى على الانفصال، وبالتالي فما سيهمه هو تعيين وقت حدوث الحادثة، وليس علاقتها مع ما قبلها وما بعدها، مما يجعل من التاريخ عبارة عن «**فعاليات البشر في أوقات معينة**» ويجعل مهمة المؤرخ منحصرة في ضبط أوقات هذه الفعاليات. وهذا ما يعكسه تصورهم للكتابة التاريخية. يقول السخاوي: «التاريخ في اللغة: الإعلام بالوقت.. وفي الاصطلاح: التعريف بالوقت الذي تضبط به الأحوال من مولد الرواة والأئمة ووفاة وصحة وعقل وبدن ورحلة وحج وحفظ وضبط وتوثيق وتجريح وما أشبه هذا مما مرجعه الفحص عن أحوالهم في ابتدائهم وحالهم واستقبالهم، ويلتحق به ما يتفق من الحوادث والوقائع الجليلة من ظهور ملمّة وتجديد فرض وخليفة ووزير وغزوة وملحمة وحرب وفتح بلد... أو دونها كبناء جامع أو مدرسة أو قنطرة أو

---

(31) أبو القاسم الزجاجي، **الايضاح في علل النحو**، تحقيق مازن المبارك (بيروت: دار النفائس، 1982)، ص ٨٦ ـ ٨٧.

رصيف. . . والحاصل أنه فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت. . .»[٣٢].

ـ ٥ ـ

هذا التصور الجزيئي للمكان والحركة والزمان يطرح مشكلة السببية. ذلك لأنه لما كانت الجواهر الفردة متماثلة كلّها من جميع الوجوه فلا يمكن أن يكون بعضها مؤثراً في بعض، لأن التأثير والتأثر لا يكون إلا بين مختلفات، إذ يجب أن يكون في المؤثر من القوة، أو مما يوجب التأثير، أكثر مما في المتأثر. وهذا لا يصحّ بالنسبة للجواهر الفردة لأنها عندهم متساوية متماثلة لا اختلاف بينها ولا تفاوت، أياً كان. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالجواهر الفردة التي يتألف منها الجسم تبقى منفصلة مستقلة، لأن اجتماعها، كما قلنا، لا يكون بالتداخل بل بالتجاور، وهذا مما لا يترك مجالاً للسببية، لأن التأثر السببي، على الأقل حسب التصور القديم، يقتضي نوعاً من التداخل والاتصال، كما يلزم عنه حدوث تغيير في المتأثر. والجواهر الفردة عندهم كما أنها لا تتداخل فهي أيضاً لا تتغير بل تبقى متماثلة ما دامت موجودة. . . والتغير إنما يكون في الأعراض، كما رأينا. فهل تجد السببية مكاناً لها في الأعراض؟

فعلاً إن الأعراض تتغيّر، وهي إنما سميت أعراضاً لأنها تتغير. وأكثر من ذلك ينص أحد المبادىء الأساسية لنظرية الجوهر الفرد، كما رأينا، على أن «العرض لا يبقى زمانين». غير أنّ تغير الأعراض، أعني حدوثها وزوالها، لا يحدث في نظر المتكلمين نتيجة تأثير طبيعي. بل لقد قاوموا فكرة «الطبع» والتأثير بالطبع لإثبات أنّ الله هو الفاعل لكل شيء وأنه يخلق الأشياء خلقاً مستمراً. وهذا يعني أنه عندما يخلق الله جوهراً يخلق معه في نفس الآن أيّ عرض شاء. وبما أن الأعراض لا تبقى زمانين، فإن كل عرض يخلقه الله في ذلك الجوهر يزول ويفنى في «ثاني حال وجوده» أي في الآن التالي للآن الذي وجد فيه، فيخلق الله مكانه عرضاً آخر من نوعه يزول ويفنى هو الآخر في ثاني حال وجوده، فيخلق الله عرضاً ثالثاً مكانه. . وهكذا، ما دام الله يريد اتّصاف ذلك الجوهر بذلك العَرَض. فإذا أراد الله خلق عرض آخر في ذلك الجوهر مكان العرض الأول (البياض مكان السواد مثلاً) خلقه، وان كف الله عن خلق الأعراض في ذلك الجوهر عدم، لأن الجوهر بدون أعراض يفنى تلقائياً، طبقاً لمبدئهم القائل: «الجواهر لا تنفك عن الأعراض». نعم يقول المعتزلة، كما أشرنا إلى ذلك قبل، بأن بعض الأعراض تبقى زمانين أو أكثر، ولكن بقاءها في جميع الأحوال مرهون بإرادة الله، مثل خلقها سواء بسواء.

وواضح أن القول بالخلق المستمر بهذه الصورة يلغي السببية تماماً، بل ان المتكلمين، والأشاعرة منهم خاصة، إنما أكدوا على هذا التدخل المستمر لإرادة الله على صعيد خلق

---

(٣٢) محمد بن عبدالرحمن بن محمد السخاوي، الاعلام بالتوبيخ لمن ذم التاريخ (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ص ٦ ـ ٧.

الأعراض (وبالتالي الجواهر وكل شيء في العالم) لكي يسدّوا الباب أمام فكرة «الطبع» التي كان الفكر الفلسفي القديم يفسر بها التأثير الذي يفسره العلم اليوم بالسببية والحتمية.

ويلخص ابن ميمون هذه المسألة في نص مركز يقول فيه: «والذي دعاهم إلى هذا الرأي (= الخلق الإلهي المستمر للأعراض) هو أن لا يقال بأن ثمة طبيعة بوجه، وان هذا الجسم تقتضي طبيعته من الأعراض الكذا والكذا، بل يريدون أن يقولوا إن الله تعالى خلق هذه الأعراض الآن دون واسطة طبيعية، دون شيء آخر. فإذا قيل ذلك لزم عندهم ضرورة أن لا يبقى ذلك العرض، لأنك إذا قلت يبقى مدة ثم يعدم لزم الطلب: أي شيء أعدمه؟ فإن قلت إن الله يعدمه إذا شاء، فهذا لا يصح بحسب رأيهم لأن الفاعل لا يفعل العدم، لأن العدم لا يفتقر لفاعل، بل إذا كف الفاعل عن الفِعْل عُدم ذلك الفعل. وهذا صحيح من جهة ما، فلذلك أفضى بهم القول، لكونهم ارادوا أن لا تكون ثم طبيعة توجب وجود شيء أو عدم شيء، ان قالوا بخلق الأعراض متتابعة. وإذا أراد الله، عند بعضهم، أن يعدم الجوهر، فلا يخلق فيه عرضاً فيعدم. أما بعضهم فقال إذا أراد الله إفساد العالم يخلق فيه عرض الفناء، لا في محل، فيقاوم ذلك الفناء وجود العالم»[٣٣].

وعلى الرغم من أن أبا القاسم البلخي، أحد أقطاب معتزلة بغداد والمتوفّى سنة ٣١٩ هـ كان يقول بأن: «الأجسام التي تظهر في العالم مكونة من الطبائع الأربع، وان كان الله تعالى قادراً على أن يحدثها لا من هذه الطبائع ـ كما ـ ذكر أن للأجسام طبائع بها تتهيأ أن تفعل فيها وبها ما يفعله الحي القادر بقدرته وذكر أن في الحنطة خاصية وأنه لا يجوز أن ينبت عنها الشعير ما دامت الطبيعة والخاصية فيها، وان نطفة الإنسان لا يجوز أن يخلق الله منها حيواناً آخر»، على الرغم من أنّ البلخي المعتزلي قد قال بالطبائع على هذا النحو فإنه لم يكن له أي صدى حتى بين أصحابه بل لقد بقي رأيه هذا رأياً شاذاً ومرفوضاً في أوساط المعتزلة أنفسهم. يقول أبو رشيد النيسابوري أحد رجال المعتزلة المتوفّى سنة ٤٠٠ هـ وهو تلميذ للقاضي عبدالجبار، يقول في سياق اعتراضه على البلخي: «والذي يذهب إليه مشايخنا أن الطبع غير معقول، وأنه تعالى قادر على أن ينبت من الحنطة، وهي على ما هي عليه، شعيراً ويخلق من نطفة الإنسان أي حيوان أراد. ولا نقول إنه يخلق الإنسان من الطبائع الأربع ولا من أصول غيرها».

ويسترسل النيسابوري في عرض «الأدلة العقلية» على أن «الطبع غير معقول». وكان من أهم ما استدل به أن «الطبع»: إما أن يكون ذات الجوهر، أو صفة له أو معنى فيه. ولا يجوز أن يكون ذات الجوهر لأنّ «الجواهر كلها متجانسة، فكان يجب أن تشترك في الطبع وفي تأثيرها فيما تؤثر فيه»، وبالتالي فلا شيء يبرر أن ينفرد أي منها بـ «طبع» أو خاصية أو تأثير دون غيره. وأيضاً لو كان «الطبع» من ذات الجوهر لكان الناتج عنه يحصل في كل وقت فيستمر نمو النبات مثلاً بدون انقطاع إلى ما لا نهاية، ولكانت الأشياء تحمل خواصّ متضادة كأن يكون الشيء حلوا مراً في نفس الوقت، لأنه ليس هناك ما يجعل هذه الخاصية في الشيء أولى من تلك. وإذا بطل أن يكون «الطبع» من ذات الجوهر فلا يبقى إلا أن يكون التأثير من العرض لأنه «ليس ثمة في الوجود إلا الجواهر والأعراض». ولكن بما أن بعض الأشياء لها خواص معينة، أي تحمل نوعاً معيناً من الأعراض ولا تحمل أنواعاً أخرى، وبما أن هذه الخواص مقصورة على محلها، فالحنطة تنبت والحجر لا ينبت والنار تحرق والتراب لا يحرق... إلخ،

---

(٣٣) ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ٢٠٥.

فلا بد، إذن، أن يكون ذلك «بحسب اختيار مختاره»، أي بحسب إرادة الله واختياره لا بحسب «الطبع»[34].

ولا يختلف موقف الأشاعرة من فكرة «الطبع»، عن موقف المعتزلة، بل إنهم قد عارضوها مثلهم وبإصرار أشد، مستعملين أدلة المعتزلة مجتهدين في تبسيطها وتطويرها. يقول الباقلاني مثلاً: «إنه لو كان الاسكار والاحراق والتبريد والتسخين والشبع والري وغير ذلك مما يدعونه (= القائلون بالطبائع من الفلاسفة وغيرهم) من الأمور الحادثة، واقعاً عن طبيعة من الطبائع، كان ذلك الطبع لا يخلو أن يكون من نفس الجسم المطبوع أو من سواه. فإن كان هو نفس الجسم وجب أن يكون تناول سائر الأجسام يوجب حدوث الإسكار والشبع والري، ومجاورة كل جسم يوجب التبريد والتسخين، لقيام الدليل على أن الأجسام كلها من جنس واحد» باعتبار أنها تتألف من الجواهر، والجواهر متجانسة متماثلة. أما «إن كان ذلك الطبع الذي يومئون إليه عرضاً من الأعراض، فسد اثباته فاعلاً من وجوه: أحدها أن الأعراض لا يجوز أن تكون فاعلة كما لا يجوز أن تفعل الأفعال الألوان والأكوان وغيرها من أجناس الأعراض... ولأنه لو جاز وقوع هذه الأفعال من الشبع والري والإسكار والصحة والإسقام من الأعراض لجاز وقوعها من الموات، ولو جاز ذلك لجاز أن نفعل نحن جميع ذلك لأننا قادرون مريدون... وفي تعذر ذلك علينا دليل على أنه أشد تعذراً على من قصر عن صفتنا»[35].

القول بـ «الطبع» أو بـ «الخصائص الذاتية» للأشياء قول فاسد، إذن، من منظور الرؤية البيانية التي تؤسسها نظرية الجوهر الفرد. فكيف تفهم هذه الرؤية أنواع التأثير المشاهدة في الطبيعة؟

هناك أربعة مفاهيم يوظفها البيانيون معتزلة وأشاعرة في هذا الشأن هي: الاعتماد، التولد، الاقتران، العادة.

أما **الاعتماد** فيفسرون به خواص الأجسام كالثقل والمدافعة والسقوط وأمثال ذلك كما رأينا قبل.

وأمّا **التولد** فيفسرون به التأثير وتسلسله في الأشياء، وهذا عند المعتزلة خاصة. وملخّص رأيهم في الموضوع أن الأفعال، سواء كانت صادرة عن الله أو منسوبة إلى الإنسان، قسمان: أفعال مبتدأة أو مباشرة وهي التي تقع بدون واسطة، وأفعال متولدة وهي التي تحدث بواسطة أو وسائط، وهم يسمون الوسائط أسباباً (وسنشرح هذا بعد حين). ثم إنهم يصنفون أفعال الإنسان صنفين: أفعال القلوب، مثل الإرادة والحب والكراهية والتفكير إلخ.. وأفعال الجوارح، وهي الصادرة عن أعضاء الجسم كالحواس واليدين والرجلين إلخ... أما أفعال القلوب فهي عندهم مبتدأة كلها باستثناء «العلم» فهم يجعلونه من

---

(34) النيسابوري، **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**، ص ١٣٣، والقاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد، **المحيط بالتكليف**، تحقيق عمر السيد عزمي (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف [والطباعة والنسخ]، ١٩٦٥)، ص ٣٨٦ وما بعدها.

(35) الباقلاني، **التمهيد**، ص ٤٠ - ٤١.

الأفعال المتولدة، لأنه يحصل في الإنسان بواسطة «النظر والاستدلال»: قد يخرج الواحد منا من بيته ويبصر الشارع مبتلاً فيستنتج من ذلك أن المطر قد نزل. فالعلم بنزول المطر فعل من أفعال القلوب تم بواسطة الرؤية البصرية، ولذلك فهو متولد. وأما أفعال الجوارح فهي عندهم خمسة أصناف هي: «الآلام والتأليف والأصوات والأكوان والاعتماد... وفي كلها يثبت التوليد، وإن كان بعضها كما يثبت متولداً يثبت مبتدأ. وبعضها لا يصح أن يقع إلا متولداً». وبعبارة أخرى تنقسم أفعال الإنسان إلى ثلاثة أصناف: صنف لا يصح أن يفعله إلا بسبب، أي بواسطة، وهو «الصوت والألم والتأليف»، وصنف يصح أن يفعله ابتداء كما يصح أن يفعله متولداً، وهو «الاعتماد والكون والعلم»، والصنف الثالث لا يصح أن يفعله إلا مبتدأ، ولا يقع متولداً وهو «الإرادة والكراهية والظن والنظر وما كان من باب الاعتقاد الذي ليس بعلم»، أي الذي لا يحصل باستدلال[٣٦].

وبالاستناد إلى هذا التقسيم، واعتماداً على منهجهم في الاستدلال بالشاهد على الغائب، جعلوا الفعل الإلهي صنفين كذلك: مبتدأ وهو ما يخلقه الله مباشرة من العدم بقوله «كن»، ومتولد وهو ما يفعله عبر سبب أو سلسلة من الأسباب ـ وسائط ـ كتلقيحه النبات بواسطة الرياح: ﴿وارسلنا الرياح لواقح﴾ (الحجر: ٢٢) وقد منع بعضهم أن تكون الأسباب هي التي تولد التأثير، فليست الرياح هي التي تلقح، بل إن فعل التلقيح عندهم فعل مبتدأ من الله نفسه، وهذا قول أبي علي الجبائي. ويرد عليه تلميذه القاضي عبدالجبار بأن قياس الغائب على الشاهد يوجب «التسوية» بين حالنا وحال الله في هذه المسألة. يقول: «إن الذي به عُرِف أن أحدنا فاعل بسبب، إذا حصل في فعل الله تعالى، فيجب القضاء بالتسوية في هذه الطريقة، كما أنه إذا كان الذي به يُعرَف أنّ زيداً فاعل بسبب إذا حصل في فعل عمرو، وجبت التسوية، ثم كذلك في سائر القادرين» بما فيهم الله. ثم يضيف: «فإذا صحت هذه الجملة، وكان أحدنا إنما عرف أنه يفعل بسبب لوقوع المسبب بحسب أسبابه في القوة وخلافها، فيجب إذا كانت حركة الرحى بالريح أو الماء تقف على قوة جري الماء وهبوب الريح، ان يقضي ما به تعالى فعله متولداً، كما أن دورانها لما اختلف بقوة المدبر لها من بهيمة أو غيرها وتَضعُّفِه، عرفنا أنه قد وقع متولداً، وهكذا الحال في جري السفينة بالريح أو بجذب الملاح لها... ومتى قيل: إنه تعالى يفعل ذلك ابتداء لم نأمن مثله في أفعالنا فيجب التسوية لا محالة»[٣٧].

وإذن فالقول بالتولد، في أفعال الله، ليس الدافع إليه إثبات الأسباب الثانوية (التي تتسلسل عن السبب الأول) ـ حسب تعبير الفلاسفة ـ بل بالعكس لقد كان الدافع إليه هو تجنب التسوية ما بين الله والإنسان بموجب قياس الغائب على الشاهد في هذا المجال، مجال الفعل والتأثير. ذلك لأنه إذا كان الإنسان يتصف بكونه مريداً وقادراً كما يتصف الله بهذين الوصفين، فإن هذا لا يوجب التسوية بينهما من هذه الجهة، لأن الله قادر بذاته، وبالتالي «يصح أن يخترع الفعل في غيره من غير سبب» أي بدون واسطة. أما الإنسان فهو قادر بقدرة يخلقها

---

(٣٦) انظر: عبدالجبار: **المحيط بالتكليف**، ص ٣٨٩ ـ ٣٩١، و**المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج٩، ص ٨٠.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٩٦.

فيه الله كلما أراد ـ الإنسان ـ أن يفعل (لأن القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين)، وبالتالي فلا يصحُّ أن يفعل الإنسان إلا في محلّ القدرة المخلوقة فيه ولا يتعدّاه. فإذا أراد الرجل ضرب رجل آخر، فالله يخلق فيه القدرة على الضرب بها، يفعله. أما الألم الذي ينتج عن هذا الضرب ويحس به الرجل المضروب فهو فعل متولد. أضف إلى ذلك أن الله قادر على فعل ما لا نهاية له من الأفعال المتولدة، في حين ان ما يقدر الواحد منا عليه منها محدود. هذا علاوة على أن الواحد منا يفعل بآلات، كاليد، ولحاجات، وقد يخطىء... بينما الله منزه عن كل ذلك[٣٨].

تبقى بعد هذا طبيعة الفعل المتولد ذاته، وبالتالي حقيقة ما يعنيه المعتزلة بـ «الأسباب» التي يجعلونها وسائط بين الأفعال الصادرة عن القدرة، الإلهية أو البشرية، وبين الأفعال المتولدة... ولجلاء هذه المسألة لا بد من استحضار ما تعنيه كلمة «سبب» في الحقل المعرفي البياني. قال في لسان العرب: «السبب: كل شيء يتوصل به إلى غيره... وجعلت فلاناً لي سبباً إلى فلانٍ في حاجة.. أي وصلة وذريعة... والسبب: الحبل الذي يُتوصل به إلى الماء (في البئر)، ثم استعير لكل ما يتوصل به إلى شيء، كقوله تعالى: ﴿وتقطعت بهم الأسباب﴾ (البقرة: ١٦٦) أي الوصل والمودات» وإذن فالسبب هو الواسطة بين شيئين، وهو مجرد جسر، وهو غير العلة التي هي، في الاصطلاح البياني ذاته، وصف أو معنى يحل بالشيء فيوجب له حكماً، كما بيّنا ذلك في الفصل السابق[٣٩].

هناك إذن فرق كبير بين العلة والسبب في المجال التداولي البياني، لغة واصطلاحاً، العلة وصف في الشيء مؤثر فيه نوعاً من التأثير، في حين ان السبب هو مجرد واسطة أو رابطة بين شيئين ولا تأثير له. وعلى الرغم من أنه جرى على ألسنة البيانيين، من فقهاء ومتكلمين ونحاة استعمال العلة بمعنى السبب، والسبب بمعنى العلة، سواء في الاستعمال اللغوي («وهذا علّة لهذا أي سبب» لسان العرب) أو في الاستعمال الاصطلاحي، فإن هذا لم يكن مقبولاً في الحقل المعرفي البياني إلا عندما يغضّ النظر عن التأثير. وفي هذه الحالة يستعمل لفظ علة في معنى السبب وليس العكس[٤٠].

ولا بد من التأكيد هنا على مسألة أساسية، وهي أن العلة في التصور البياني ليست ذاتاً بل صفة للذات، أما السبب فهو ذات أي واسطة كالحبل مثلاً. وفي المنظور الديني الإسلامي الذوات لا تؤثر بنفسها طبقاً لمبدأ «لا فاعل في الحقيقة إلا الله». ولذلك نجد الجويني مثلاً يحرص على لفت الانتباه إلى أن العلل بما أنها مؤثرة، فهي ليست ذوات بل معانٍ فقط، يقول: «ومما ينبغي أن يحيطوا به علماً أن يعلموا أن العلل يستحيل أن تكون ذواتاً قائمة بنفسها، بل يجب

---

(٣٨) انظر تفاصيل ذلك، في: عبدالجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٩، ص ٩٩.

(٣٩) انظر ما قلناه حول اشكالية التعليل في: القسم ١، الفصل ٤.

(٤٠) انفرد الشاطبي باستعمال لفظ السبب في معنى «العلة» في الفقه وسنتعرض لرأيه في فصل قادم.

القطع بكونها معاني»[41]، وهذا ليس فقط لأن الذات لو عللت لكانت العلة ذاتاً أيضاً ويتسلسل إلى قدم العالم[42]، بل أيضاً لأن نظرية الجوهر الفرد المؤسسة للرؤية البيانية لا تقبل أن تكون العلل ذواتاً قائمة بنفسها في غيرها. إن هذه النظرية تنص، كما شرحنا ذلك قبل، على أن ليس ثمة في الوجود إلا الجواهر والأعراض، وبما أن الجواهر متجانسة متماثلة فلا مجال لتصور كون بعضها يؤثر في بعض. وإذن فالتأثير، إذا وجد، فسيكون على مستوى الأعراض لا على مستوى الجواهر، والأعراض كما نعرف صفات ومعانٍ وليست ذواتاً.

في هذا الإطار يجب أن نضع فكرة التولّد عند المعتزلة. فالتولد لا يعني السببية، كما فهم كثير من الكتّاب المعاصرين، بل يعني فقط حدوث الفعل بوسائط. وعندما يستعمل المعتزلة كلمة «سبب» في تحليلهم للتولد فهم يقصدون بها الواسطة ليس إلاّ، أي نفس المعنى اللغوي للكلمة وبالتالي فهم لا ينسبون التأثير لهذه الوسائط لأن التأثير عندهم لا يصدر إلا عن قادر، والقادر عندهم إما قادر بقدرة قديمة وهو الله، وإما قادر بقدرة محدثة، أحدثها فيه الله، وهو الإنسان. يقول القاضي عبدالجبار: «وقد بيّنا أنّ السبب لا يمتنع أن يولد الشيء دون أن يكون على صفة مخصوصة، لأن توليده لا يرجع إلى ذات الوجه الذي توجب العلة المعلول، وإنما السبب وصلة للفاعل إلى إيجاد ما يقتدر عليه من المسبب فهو كالآلة»[43]، لأن «الفعل المولد من فعل فاعل السبب»[44]، ويحرص القاضي عبدالجبار كغيره من البيانيين على التمييز بين العلة بوصفها معنى في الشيء يوجب كونه على حالة مخصوصة، وبين السبب بوصفه مجرد واسطة يستعملها القادر. يقول: «فإن قيل كيف يجوز في المولد أن يولد بشرط مع كونه موجباً لما يولده، ومن حق الموجب متى وجد، والمحل يحتمل، أن يولد وإلا بطل كونه موجباً؟ قيل له: ليس الأمر كما قدرته في الأسباب وإنما يقال ما ذكرته في العلل. وقد بيّنا من قبل أن السبب يخالف العلل في هذا الوجه وأنه شبيه بالقادر الذي قد يصح فيه أن يفعل مقدوره وأن لا يفعل ما لم يعرض هناك ما يوجب أحد الأمرين. ولا يمتنع أن يوجد السبب ويعرض ما يمنع من وجود المسبب. الأصل في ذلك أن إثبات السبب مولداً على وجه يخرج المسبب معه مع كونه مقدوراً للقادر ومستحقاً للذم والمدح، لا يصح لما فيه من إبطال القول بحاجة المحدث إلى محدث من حيث كان محدثاً . . . ولو قلنا إن مع وجود السبب يجب وجود المسبب لا محالة لم ينفصل حاله عن حال العلل، ويخرج المسبب من كونه فعلاً له توصل بالسبب إلى ايجاده. فإذا بطل ذلك لم يمتنع إذا كان موصلاً للقادر إلى إيجاد المقدور أن لا يصل به إلى ايجاده إلا أن يقع على بعض الوجوه، ويكون هو على صفة مخصوصة»[45]. ويقول أيضاً: «إن القول في إيجاب السبب للمسبب بخلاف القول في إيجاب العلة للمعلول. لأن ما توجبه العلة لا ينفصل عنها، فكذلك وجب القول بأنّ ما أحاله يحيلها وما صححه يصححها وما يوجبه السبب منفصل منه لأنه حادث آخر فغير ممتنع أن يوجد والمسبب معدوم، وإن كان لا بد من وجوده قبله ليجب بعده»[46].

---

(٤١) الجويني، **الشامل**، ص ٦٧٨.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٦٨٧.

(٤٣) عبدالجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج ٩، ص ٥٤.

(٤٤) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٠.

(٤٥) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٦٢.

(٤٦) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٤٨.

وإذن فالعلاقة بين السبب والمسبب (= المتولد) ليست علاقة ضرورية لأنها ليست علاقة تأثير وإنما هي علاقة وصل، ولذلك يجوز عندهم أن يوجد السبب ولا يوجد المسبب، كأن يوجد الحبل ولا يوجد الماء في الدلو، كما يجوز عندهم أن يقترن حدوث المسبب مع وجود السبب ويمكن أن يتأخر عنه بأن يكون هناك فاصل بينهما. ولا يمكن بطبيعة الحال أن يكون هناك فعل مسبب بدون سبب لأن هذا يعني وجود فعل متولد بدون واسطة. ويقول القاضي عبدالجبار إن شيخيه الجبّائيين «يجيزان في المتولد أن يجامع السبب، كما يجيزان ان يتقدم، ولا يجيزان أن يتقدم المسبب الذي يولده بلا واسطة بأكثر من وقت واحد... وعندهما أن القول بالطبع لا يعقل وهو باطل، ولا يقع الفعل إلا من قادر، وقدرة السبب عندهما هي قدرة المسبب ولا يجوز عندهما توليد المسبب الواحد عن سببين. والإرادة عندهما لا تقع بسبب ولا تكون سبباً لغيرها، والسبب المولد عند شيخنا أبي هاشم رحمه الله للفعل في غير محله أو في محله في غير محاذاته ليس إلا الاعتماد، وربما مر في كلام شيخنا أبي عليّ رحمه الله أنّ الاعتماد والحركات جميعاً يولدان»[47].

من هنا ارتباط التولد بالاعتماد عند المعتزلة وقد ذهب بعضهم إلى القول إن المولد هو الاعتماد فقط وإن «كلّ ما تعدى محل القدرة فالاعتماد يولدُه فقط»، بمعنى أنك إذا ضربت شخصاً فما يجب أن ينسب إليك هو فعل الضرب فقط لأن الله أقدرك عليه عندما أردته. أما الألم الذي يحس به المضروب فلست أنت الذي فعلته أو ولدته، بل ولده «الاعتماد» أي الضغط أو الثقل النازل على المحل المضروب من الجسم. ومثل ذلك الشخص إذا رمى حجراً فلقي هذا الحجر في طريقه حجراً آخر فتدحرج به فأصاب شخصاً فجرحه، فالجرح هنا سببه «الاعتماد» الذي في الحجر الثاني والذي ولّده فيه اصطدامه مع الحجر الأول. وقد اختلفوا هل المسبب تولده الحركة أو يولده الاعتماد وحده، فقال أبو هاشم «إن المتولدات التي تعدّيها عن محل القدرة عليها يولدها الاعتماد فقط دون الحركات». وهكذا فالكلام يولده اعتماد اللسان في نواحي الفم وليس حركة اللسان[48].

ذلك هو رأي المعتزلة في «التولد» وعلاقة الأسباب بالمسببات، وقد تبناه الأشاعرة ولم يخالفوهم إلا في نقطة واحدة هي: هل المتولدات عن فعل الإنسان يجب أن تنسب إلى قدرة الله مباشرة مثل الفعل الإنساني نفسه، وهذا رأي الأشاعرة، أم أنها يجوز أن تنسب إلى القدرة التي أحدثها الله في الإنسان والتي إليها ترجع أفعاله، وهذا رأي معظم المعتزلة. والخلاف في هذه المسألة امتداد مباشر لمسألة «الأفعال» أفعال الإنسان وما يترتب عنها من مسؤولية وبالتالي من جزاء. وكما هو معروف فالمعتزلة يقولون: «إن أفعال العباد، من تصرفهم وقيامهم وقعودهم، حادثة من جهتهم وإن الله جلّ وعز أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم»[49]، وهذا هو معنى قولهم: «الإنسان يخلق أفعاله». وهم يسمون هذا النوع من الفعل البشري فعلاً «مخلوقاً» للإنسان بمعنى أنه أتاه بقدرة أحدثها فيه الله وإنما سموه كذلك «فصلاً بينه

---

(٤٧) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٤.
(٤٨) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٣٨.
(٤٩) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣.

وبين الفعل الواقع على جهة السهو والتبخيت»[50]. أما تصرف الساهي والنائم فهو «كتصرف العالم في أنه حادث من جهته.. يدل على ذلك أنه يقع منه على الحد الذي يقع منه في حال يقظته»[51].

والقاعدة عندهم في تمييز الأفعال المخلوقة للإنسان بهذا المعنى والأفعال التي يجب أن تنسب إلى الله مباشرة أن تنظر في الفاعل و«تختبر حاله، فإن وجدت الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه وينتفي بحسب كراهته وصارفه حكمت بأنه فعل مخصوص» أي مخلوق له. أما ان وجدت ان الفعل «لا يجوز أن يكون مقدوراً للقادر بالقدرة (= للإنسان) فيجب أن يكون مقدوراً للقادر بذاته وهو الله تعالى»[52]. وهكذا فالسكون والحركات على اختلاف أجناسها والاعتمادات على اختلافها والمتولدات كالتأليف والألم والصوت والكلام وكذلك النظر والندم والاعتقادات المبتدأة والظن، كل ذلك يقع بقصد الإنسان ودواعيه وهي مقدورة له بالقدرة التي يحدثها الله فيه، وبالتالي فهي أفعال له. أما الروائح والطعوم والألوان والحرارة والبرودة.... فهي غير مقدورة للإنسان بمعنى أن الله لم يمنحه القدرة على إحداثها وبالتالي فلا يستطيع فعلها وإنما هي من خلق الله مباشرة.

أما الأشاعرة فهم يرفضون نسبة «الخلق»، خلق الأفعال، إلى الإنسان، تمسكاً حرفياً منهم بمبدأ «لا خالق ولا فاعل إلا الله». ولما كانت قضية «خلق الأفعال» هذه مرتبطة بالمسؤولية والجزاء، ولما كان الإنسان، لدى الجميع، مسؤولاً عن أفعاله وسيجازى عنها: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره. ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾ (الزلزلة: ٧، ٨)، فقد اضطرب الأشاعرة في الأمر. ولكي يجمعوا بين المبدأين، مبدأ «لا فاعل إلا الله» ومبدأ الجزاء بالثواب والعقاب قالوا إن الأفعال التي يأتيها الإنسان يخلقها الله فيه مثلما يخلق فيه القدرة، أما نتائجها فهو يكسبها. ولكنهم لم يستطيعوا أن يعطوا لـ «الكسب» معنى واضحاً محدداً يجعل منه ما يبرر عقلياً تحمل الإنسان مسؤولية أفعاله تلك. وقد تطورت آراؤهم حتى غدت مطابقة أو تكاد مع رأي المعتزلة. ويمكن أن نسجل ثلاث مراحل في تطور وجهة نظرهم في هذه المسألة:

أما أبو الحسن الأشعري، مؤسس المذهب، فهو يرى «ان الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة (أي التي يحدثها في الإنسان) أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرّد له، وسمّى هذا كسباً، فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد حصولاً تحت قدرته». وقد استند أبو الحسن الأشعري في ذلك على: «أصل له مؤدّاه: لا تأثير للقدرة الحادثة في الاحداث، لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض. فلو أثرت في قضية الحدوث لأثّرت في حدوث كل محدَثٍ حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة»[53]. ومعنى ذلك أنّ القدرة التي يخلقها الله في

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٨، ص ١٦٢.

(٥١) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٤٨.

(٥٢) عبدالجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص ٣٢٥.

(٥٣) أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق عبدالعزيز الوكيل، ٣ ج =

العبـد عندمـا يقصد هـذا الأخير فعـل شيء، ليست مؤثرة، تـأثير العلة في المعلول، لأنها لـو أثرت في الأفعال وكـانت علة لها، والأفعـال أعراض، لأثـرت كذلـك في الأعراض الأخـرى فخلقت الروائح والطعوم. . . إلخ، بل ولتعدّى تأثيرها إلى الجـواهر والأجسـام كذلـك لأن «قضية الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض»، وذلك بناء على ما شرحناه قبل من تلازم الجواهر والأعراض، إذ الجواهر لا تنفك عن الأعراض، فبدونها تزول وتفنى كما رأينا.

أما مُنَظِّر المذهب القاضي الباقلاني فقد حاول إدخال بعض المرونة على موقف الأشعري وإعطاء معنى أوضح قليـلاً لمفهوم «الكسب» فقـال إن القدرة التي يحـدثها الله في الإنسـان لا تؤثر في إيجاد الجواهر والطعوم والروائح إلخ. . . ولكن لها مع ذلك تـأثير في جهـة من جهات الفعل هي المتعيِّنة لأن تكون قابلة للثواب والعقاب. وبهذا تكون مؤثرة في حالة وغير مؤثرة في حالة أخرى.

ذلـك ما لم يَسْتَسِغْـهُ الجويني الـذي يرى أنّ إثبـات قدرة لا أثـر لها بـوجه، كـما يقـول الأشعري، هو كنفْي القدرة أصلاً، وأما إثبات التـأثير لهـذه القدرة في حـالة دون أخـرى كما يقول الباقلاّني، فشيء لا يعقل، لأنّ القول بهذا كالقول بنفي التأثير. من أجل هذا رأى أنـه «لا بدّ من نسبة التأثير إلى فعـل العبد وقـدرته حقيقـة» ولكن «لا على وجـه الاحداث والخلق»، لأنّ الـذي يخلق يشعر باستقلاله، كما أن الخلق يعني الإيجاد من العدم. والحال أنّ الإنسـان، كما يشعـر بقدرته على الفعل يشعر أيضاً بعـدم استقلالـه في فعله «فالفعـل يستند وجـوده إلى القدرة، والقـدرة يـستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة العقل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها». ثم يضيف الشهرستاني الذي أورد ما ذكرنا قائلاً: «وهذا الرأي أخذه (= الجويني) من الحكماء الإلهيـين وأبرزه في معـرض الكلام»[٥٤] (= علم الكلام).

هل يعني هذا أن الأشاعرة تجاوزوا المعتزلة وتبنَّوْا موقف الفلاسفة وقالوا بالسببية، أعني بتسلسل الأسباب، إلى السبب الأول، بوصفها أسباباً «ثـانويـة»، ولكن مؤثرة تـأثير العلة في المعلول؟

الواقع أن فكرة «السبب» عند الجويني مرتبـطة بالإطـار المرجعي البيـاني وليس بالإطـار المرجعي البرهاني، وبالتالي، فإذا كان الجويني قد أخذ عن الفـلاسفة فكـرة تسلسـل الأسبـاب إلى السبب الأول فهو إنما أخذ الشكل دون المضمون. ذلك أن نظرية الجوهر الفـرد التي كان الجـويني وغيره من الأشـاعرة يفكـرون داخلها، مثلهم في ذلـك مثل المعـتزلة، لا تسمـح قط بـالقول بـالسببية بـالمعنى الفلسفي، القائم عـلى الاتصال والتـأثير. ولـذلك نجـد الفـلاسفـة يشنِّعون بتناقضات المتكلمين في هذه المسألة التي لا يمكن فصلها عن نظريتهم في الجوهر الفرد

= (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٩٧.

(٥٤) الأشعري، مقالات الاسلاميين، ج ١، ص ٩٩.

وما يرتبط بها من القول بتدخل الإرادة الإلهية في كل فعل وفي كل آن. ذلك أنه سواء تعلق الأمر بأفعال الإنسان أو بحوادث الطبيعة فالفعل والتأثير عندهم هما دوماً من عند الله.

ويعرض ابن ميمون لآرائهم في الموضوع منتقداً إياها من وجهة النظر الفلسفية، فيقول: «وأما أفعال الإنسان فهم فيها مختلفون: مذهب أكثرهم وجمهور الأشعرية: ان عند تحريك هذا القلم خلق الله أربعة أعراض ليس منها عرض سبباً للآخر، بل هي متقارنة الوجود لا غير. العرض الأول إرادتي أن أحرك القلم، والعرض الثاني قدرتي على تحريكه. والعرض الثالث نفس الحركة الانسانية، أعني حركة اليد. والعرض الرابع تحرك القلم. لأنهم زعموا أن الإنسان إذا أراد شيئاً ففعله، بزعمه، فقد خلقت له الإرادة وخلقت له القدرة على ما أراد وخلق له الفعل، لأنه لا يفعل بالقدرة المخلوقة فيه ولا أثر لها في الفعل. أما المعتزلة فقالوا إنه يفعل بالقدرة المخلوقة فيه، وبعض الأشعرية قال: للقدرة المخلوقة في الفعل أثر ما ولها به تعلّق، ولكن أكثرهم استشنعوا ذلك. وهذه الإرادة المخلوقة على زعم كلهم والقدرة المخلوقة، وكذلك الفعل المخلوق عند بعضهم، كل ذلك أعراض لا بقاء لها، وإنما الله يخلق في هذا القلم تحركاً بعد تحرك، هكذا دائماً طالما القلم متحركاً. فإذا سكن فلم يسكن حتى خلق الله فيه أيضاً سكوناً، ولا يبرح يخلق فيه سكوناً بعد سكون طالما القلم ساكناً. ففي كل آن من تلك الآنات، أعني الأزمنة الأفراد، يخلق الله عرضاً في جميع أشخاص الموجودات من ملك وفلك وغيرهما، هكذا دائماً في كل حين. وقالوا إن هذا هو الإيمان الحقيقي بأن الله فاعل»[55].

هذا عن أفعال الإنسان، أما حوادث الطبيعة فهي عندهم جميعاً، معتزلة وأشاعرة، من فعل الله، وهم جميعاً يفسرون بـ «الاقتران» ما يبدو وكأنه علاقة اتصال سببي بين الاشياء، كما يفسرون بـ «العادة» ما نلاحظه في تلك العلاقة من اطراد. بل إن بعضهم طبّق مفهوم الاقتران والعادة على الأفعال البشرية نفسها فقال: «إن هذا الثوب الذي صبغناه أحمر بزعمنا ليس نحن الصابغين أصلاً، بل الله أحدث ذلك اللون في الثوب عند مقارنته بالصبغ الأحمر الذي نزعم نحن أن ذلك الصبغ تعدّى إلى الثوب. وليس الأمر ـ قالوا ـ كذلك، بل قد أجرى الله العادة أن لا يحدث هذا اللون الأسود مثلاً إلا عند مقارنة الثوب للنيلج، ولا يبقى ذلك السواد الذي خلقه الله عند مقارنة المتسود للسواد بل يذهب لحينه ويخلق سواداً آخر. وقد أجرى الله العادة أنه لا يخلق بعد ذهاب ذلك السواد حمرة أو صفرة بل سواداً مثله... وقالوا: إن الإنسان إذا حرك القلم فما الإنسان حركه، لأن هذا التحرك الذي حدث في القلم هو عرض خلقه الله في القلم وكذلك حركة اليد المحركة للقلم، بزعمنا، عرض خلقه الله في اليد المحركة، وإنما أجرى الله العادة بأن تقارن حركة اليد لحركة القلم، لا أن لليد أثراً بوجه ولا سبباً في حركة القلم، لأن العرض ـ قالوا ـ لا يتعدّى محله»[56].

والفرق بين رأي المعتزلة ورأي الأشاعرة في هذه المسألة لا يتناول جوهر الفكرة ولا أساسها وإطارها، بل كل ما هناك أن المعتزلة يميزون في أفعال الله بين ما يفعله بـ «العادة» عند فعلنا، وما يفعله بـ «التولد»: فما يفعله «من العلم الضروري عند الإخبار وما يفعله عند القتل وما يفعله من السكر عند الشرب» هو من فعل «العادة»، أي ان الله أجرى العادة على أن يحصل فينا «العلم الضروري»، عند سماعنا الأخبار المتواترة، وأن يحدث القتل عند اصابتنا شخصاً

---

(٥٥) ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ٢٠٨.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

بسكين في قلبه، وأن يحدث فينا السكر عند شرب الخمر. . . أما المتولدات فهي الأفعال التي يفعلها بـ «سبب» كما بيّنا قبل. والفرق بينهما، كما يقول القـاضي عبدالجبـار، ان ما يفعله الله بـ «العادة» قد يوجد ولا يوجد، فقد يكون الخبر المتواتر ولا يكون العلم أو يكون على أحـوال ناقصة، وكذلك قد يحصل الشرب ولا يحصل عنده السكر بنفس الدرجـة وفي جميع الأحـوال والأشخاص، وقد لا يحدث قط لموانع. . . أما المتولد من فعله تعالى فلا يصح ذلك فيه بمعنى أنه لا يختلف ولا يتخلف[57].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يـرد المعتزلـة على الاعـتراض الموجّـه إليهم بخصوص رأيهم في «خلق الأفعـال» والذي يقـول لهم: «ما أنكـرتم أنّ هذه التصرفـات يخلقهـا الله تعـالى فيكم مـطابقاً لقصـودكم ودواعيكم بمجرى العـادة، لا أنها متعلقـة بكم تعلق الفعـل بفـاعله» يـردون عـلى ذلـك بالقول: «لو كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا ودواعينـا بمجرى العـادة لوجب صحـة أن يختلف الحال فيه، كما في الحر والبرد، فإنه لما كان طريقه العـادة اختلف بحسب البلدان وهكذا سـائر مـا طريقـه العادة نحـو الإحـراق وما يجـري مجـراه»[58]. في حـين أن الأفعـال التي تصـدر عن قصـد الإنسـان ودواعيـه لا تختلف باختلاف الظروف الطبيعية، ولذلك فهي عندهم، من فعـل الإنسان بقـدرة أحدثهـا الله فيه، كما بينا، وليست كحوادث الطبيعة التي تحدث عند اقتران ما يعتبر سبباً مع ما يعتـبر مسبباً، وفق ما أجرى الله «العادة» به.

واضـح ممـا تقـدم أن مـوقف المعـتزلـة من السببيـة لا يختلف في جـوهـره عن مـوقف الأشاعرة، فالسببية عندهم جميعاً ليست علاقة ضرورية بين الحوادث وإنما هي عـلاقة اقـتران بينهـا، والفعل النـاتج هـو فعل الله الصـادر عن إرادة حرة. أمـا الاطراد الـذي نلاحـظه في الـطبيعة فهـو عبارة عن «عـادة»، عادتنـا نحن في أن نتوقـع حدوث الاحـتراق كلما مست النـار الحطب. وفكرة «العادة» هذه، كما رأينا، ليست من مبتكرات الغزالي كما يتصور البعض، بل انها كانت رائجة قبله عند المعتزلة كما رأينا عند القـاضي عبدالجبـار المتوفى قبـل مولـد الغزالي بنحو أربعين سنة كما نجدها عند الباقلاني[59] المتوفى قبل الغزالي بنحو نصف قرن، كما نجدها كذلك عند أشعري آخر معاصر للغزالي هو أبو بكر ابن العربي المشهور بتشدده[60].

وإذا تميز الغزالي بشيء في هذه المسألـة فبكونـه عرضهـا بوضـوح في رده على الفـلاسفة حيث ربطها بإبطال مبدأ السببية الذي يعتمده التفكير الفلسفي راجعاً بهـا إلى مبدأ التجـويز الذي يقوم عليه التفكير البياني. يقول الغزالي في نص مشهور: «الاقـتران بين مـا يعتقد في العـادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بـل كل شيئـين ليس هدا ذاك ولا ذاك هـذا ولا إثبات أحـدهما متضمنـاً لإثبات الآخـر ولا نفيه متضمنـاً لنفي الآخر فليس من ضرورة وجـود أحدهمـا وجـود الآخـر ولا من

---

(٥٧) عبدالجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج٩، ص ١٠٩.

(٥٨) عبدالجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص ٣٤١.

(٥٩) الباقلاني، **التمهيد**، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٦٠) أبو بكر بن العربي، **العواصم من القواصم**، تحقيق عمار الطالبي (الجزائر: الشركة الـوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١)، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

ضرورة عدم احدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرًّا، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت، بل في المقدور (= مقدور الله) خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جراً إلى جميع المقترنات».

وهكذا فبخصوص ما نشاهده من «الاحتراق في القطن، مثلاً، عند ملاقاة النار فإنا نجوّز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا دون ملاقاة النار . . . فإن قيل: هذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة: فإنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها وأضيفت إلى إرادة مخترعها ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص معين، بل أمكن تفنّنه وتنوعه فليُجوِّز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية واعداء مستعدّة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها، لأن الله ليس يخلق الرؤية له، ومن وضع كتاباً في بيته فليجوِّز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد، عاقلاً متصرفاً، أو انقلب حيواناً. ولو ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلباً، أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكاً وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حجراً (. . .) والجواب أن نقول: إن ثبت أن الممكن كونه، لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه، لزم هذه المحالات. ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها، فإن الله تعالى خلق لنا علماً بأنّ هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندَّع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه»[61].

يعود بنا الغزالي، إذن إلى مبدأ **التجويز**، وهو المبدأ الابيستيمولوجي البياني الذي يؤسس موقف المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، والقاضي بإنكار «الطبع» والسببية بالمعنى الفلسفي، والقول بالتالي بـ «العادة»، بل المبدأ الذي يؤسس أيضاً نظريتهم في الجوهر الفرد، وبصورة عامة المبدأ الذي هو «عمدة علم الكلام» حسب تعبير ابن ميمون[62]. فعلاً لقد تم تكريس هذا المبدأ في وقت مبكر، على الأقل في بداية التنظير لقضايا علم الكلام مع أبي الهذيل العلاف «شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة ومقرر الطريقة والمناظر عليها»[63] والمتوفى سنة ٢٣٥ هـ. يقول أبو الحسن الأشعري في سياق عرضه للأمور التي قال فيها المعتزلة بالتجويز: «فاما الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقاتاً كثيرة (= زمناً طويلاً) من غير أن يخلق انحداراً وهبوطاً بل يحدث سكوناً، والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراقاً بل يحدث ضد ذلك، فقد جوز ذلك أبو الهذيل والجبّائي وكثير من أهل الكلام. وغلا أبو الهذيل في هذا الباب غلواً كبيراً حتى جوّز اجتماع الفعل المباشر والموت، واجتماع الإدراك والعمى، واجتماع الخرس الذي هو عجز عن الكلام مع الكلام، وجوز وجود أقل قليل من المشي مع الزمانة، كما جوز أقل قليل من الكلام مع الخرس»[64]. وهذا يدل بوضوح على أن أبا الهذيل العلاف قد ذهب بمبدأ التجويز إلى المدى الذي يتناقض ليس فقط مع مبدأ السببية،

---

(٦١) أبو حامد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٦.

(٦٢) ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص ٢١١.

(٦٣) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج ١، ص ٤٩.

(٦٤) الأشعري، **مقالات الاسلاميين**، ج ٢، ص ١٢.

كجواز عدم احتراق القطن عند ملامسته للنار، بل أيضاً مع مبدأ الثالث المرفوع، كجواز اجتماع الخرس مع الكلام.

لم يكن الأشاعرة، إذن، وحدهم الذين أنكروا مبدأ السببية وقالوا بدله بـ «العادة»، بل لقد فعل المعتزلة ذلك قبلهم، وذهبوا في ذلك مذهباً قَصِياً رغم اتجاههم «العقلاني» المبالغ فيه كثيراً، ورغم قولهم بـ «خلق الأفعال»، وهو القول المبالغ فيه كثيراً أيضاً من طرف بعض الباحثين المعاصرين الذين يقرأون فيه «الحرية الإنسانية»، في حين أن المسألة ترجع في أصلها إلى تنزيه الله من أن يكون الفاعل المباشر لما يأتيه الناس من شرور وقبائح، وليس إلى تأكيد حرية الإنسان بالمعنى المعاصر للقضية. لقد آن الأوان لنتخلى عن مثل هذه «التأويلات» التي تعبر عن رغبتنا في أن نجد لدى أسلافنا ما نفتقده عندنا. آن الأوان كي ننظر إلى آراء المعتزلة وغير المعتزلة نظرة موضوعية مبنية على ما قالوه بالفعل وفكروا فيه بالفعل، وضمن النظام المعرفي الذي كانوا يصدرون عنه في رؤاهم واستشرافاتهم، هذا النظام الذي لا مكان فيه لمبدأ السببية، ولا لمبدأ «الحرية الإنسانية» بالمفهوم المعاصر... وهكذا، فسواء تعلق الأمر بالمعتزلة أو بالأشاعرة أو بـ «أهل السنة والجماعة» قبلهم[65]، فـ «التجويز» هو الأساس، والاطّراد الذي نشاهده في الحوادث هو مجرد «عادة»... اعتدنا أن نرى القطن يحترق عند ملامسته النار فقلنا إن النار هي سبب الاحراق بينما ان الصحيح، عندهم، ان المسألة مجرد اقتران وليست مسألة تأثير...

لنختم إذن بهذا النص الذي يعبر فيه أحد البيانيين بوضوح لا مزيد عليه عن رفض الحقل المعرفي البياني لفكرة السببية رفضاً لا هوادة فيه، يقول الهروي الأنصاري: «ليس في الوجود شيء يكون سبباً لشيء أصلاً، ولا شيء جعل لأجل شيء، ولا يكون شيء بشيء، فالشبع عندهم لا يكون بالأكل، ولا العلم الحاصل في القلب بالدليل، ولا ما يحصل للمتوكل من الرزق والنصر له سبب أصلاً لا في نفسه ولا في نفس الأمر، بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث، ويصدر مع الآخر مقترناً به اقتراناً عادياً (نسبة الى **العادة**)، لا ان أحدهما معلق بالآخر أو سبب له أو حكمة له، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر، بجعل أحدهما أمارة وعلماً ودليلاً على الآخر، بمعنى أنه ان وجد أحد المقترنين عادة كان الآخر موجوداً معه، وليس العلم الحاصل في هذا القلب حاصلاً بهذا الدليل، بل هذا أيضاً من جملة الاقترانات العادية»[66].

فعلاً، يلخص هذا النص الموقف البياني من السببية بوضوح لا مزيد عليه. ولكنه إذا كان يقفل الباب أمام السببية فإنه يفتح أمامنا باباً آخر: باب مشكلة المعرفة، ومشكلة العلاقة بين العقل والوجود، بين الأنا العارف وموضوع المعرفة.

---

(٦٥) أما الشيعة فستتعرف على رأيهم في الباب القادم.

(٦٦) انظر: أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، تحقيق محمد رشاد سالم (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.])، ج ٣، ص ٩١.



الفصل السادس
الجوهر والعرض
٢- العقل والوجود ومُشكلة الكليّات

- ١ -

إذا نحن انطلقنا من المبادىء الثلاثة الأساسية التي تقوم عليها نظرية الجوهر الفرد التي تؤسس الرؤية البيانية «العالمة» للعالم، المبادىء التي تنص على أن «ليس ثمة في الوجود غير الجواهر والأعراض» وأن «الجواهر لا تنفك عن الأعراض» وأن «الاعراض لا تبقى زمانين»، فإن البحث في التصور البياني «العالم» للعقل والوجود، للعلاقة بين الأنا العارف وموضوع المعرفة، لا بد أن يبدأ من التساؤل: هل العقل جوهر أم عرض؟ وهل «الوجود» نفسه جوهر أم عرض أم هما معاً؟ ذلك لأن كل شيء في الرؤية البيانية «العالمة» يجب أن يتأطر داخل نظرية الجوهر الفرد، أعني أنه يجب الا يتناقض مع المبادىء الثلاثة المذكورة.

بالفعل لقد سبق أن أشرنا في الفصل السابق، حينما كنا بصدد عرض وتحليل تلك المبادىء، إلى أن أصحاب هذه النظرية يعتبرون العقل عرضاً يصدق عليه ما يصدق على غيره من الأعراض، مثله في ذلك مثل المعرفة والإدراك والاحساس والحياة والقدرة والإرادة. . . إلخ. وسيكون علينا في هذا الفصل أن نعمل على جلاء المسألة بالصورة التي تجعل التصور الذي تقدمه الرؤية البيانية عن العقل والوجود والعلاقة بينهما مكملاً للتصور الذي تقدمه عن المكان والزمان وعن طبيعة العلاقة التي تنتظم الأشياء فيهما، وبذلك نكون قد قدّمنا صورة إجمالية، واضحة قدر الإمكان، عن الرؤية البيانية للعالم، الرؤية التي شيدها المتكلمون والتي تبناها في جملتها جميع البيانيين، وأيضاً التي ما زالت كثير من عناصرها ورواسبها حاضرة في العقل العربي إلى اليوم.

«لبس ثمة في الوجود غير الجواهر والأعراض»، و«العقل عرض». ذلك ما سبق تقريره في الفصل السابق. والسؤال الذي يطرح نفسه، بادِىء ذي بدء، والذي سننطلق منه في هذا الفصل هو التالي: **إذا كان العقل عرضاً**، والعرض، بالتعريف، لا يقوم بنفسه وإنما يقوم بالجوهر، كما رأينا ذلك في الفصل السابق، **فأين يقع «الجوهر» الذي يقوم به «العقل»**، وما

هو نوع العلاقة التي تربطه بمحله؟

قبل الجواب عن هذا السؤال، من داخل نظرية الجوهر الفرد، لا بد من الرجوع إلى اللغة. فاللغة العربية، كما قلنا ولمسنا، كانت دائماً المرجع الابيستيمولوجي الأول لكل مفكر بياني، وما زالت كذلك إلى اليوم. فعلاً لقد سبق أن أبرزنا، في إطار المقاربات الأولية التي خصصنا لها الفصول الثلاثة الأولى من الجزء الأول من هذا الكتاب، المضامين التي تعطيها اللغة العربية لكلمة «عقل» والكلمات التي تدخل معها في علاقة «الترادف» مثل الحِجر والنهى والحِجا والفِكر والفُؤاد والقَلب. . .[1]، وبما أننا كنا آنذاك بصدد تبرير استعمال عبارة «العقل العربي» فلقد اتجهنا بالتحليل الوجهة التي تمكن من إبراز خصوصية مفهوم «العقل» في الحقل المعرفي البياني بالمقارنة مع مفهومه في الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية، مقارنة توخينا منها الإيضاح لا غير. أما الآن ونحن ندرس العقل البياني من داخله ومن خلال مرتكزاته وآلياته ونتاجه المعرفي، بعيداً عن كل مقارنة أو تحديد من «خارج» فإنّ ما سيهمّنا من المعنى اللغوي لكلمة «عقل» هو الجانب أو الجوانب التي تؤسس المفهوم البياني «العالم» لـ «العقل» كأداة للمعرفة، أي كطرف يدخل في علاقة معينة مع الموضوع، موضوع المعرفة.

تُجمع المعاجم العربية على أن المعنى الابتدائي لكلمة «عقل»، أعني المعنى الذي يحيل إلى المشخص المحسوس، هو «الربط». قال في لسان العرب: «وعقل البعير يعقله عقلاً وعقّله واعتقله: ثنى وظيفه[2] مع ذراعه وشدهما جميعاً في وسط الذراع، وكذلك الناقة. وذلك الحبل هو العِقال، والجمع: عُقُلٌ. . . والعِقال: الرباط الذي يعقل به». ذلك هو المعنى الابتدائي / الأصل الذي تمدنا به المعاجم العربية عن كلمة «عقل». أما المعنى الابتدائي / الفرع الذي تقدمه لنا نفس المعاجم فهو قولهم: «عقل الدواء بطنه يعْقِلُه ويعْقُلُه عقلاً: أمسكه. وقيل أمسكه بعد استطلاقه. واسم الدواء: العَقُول. يقال: اعطني عَقُولاً فيعطيه ما يمسك بطنه» ومنه أيضاً: «اعتقل لسانه اذا حبس ومنع الكلام». ثم ترتفع بنا المعاجم درجة أخرى على سلم التعميم والتجريد فنقرأ ـ في لسان العرب دوماً ـ: «رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه. . . . وقيل: العاقل: الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها». ثم ترتقي بنا ذات المعاجم درجة أعلى على نفس السلم فنقرأ ما يلي: «والمعقول ما تعقله بقلبك. . . والعقل: القلب، والقلب: العقل. ويقال: لفلان قلب عَقُول ولسان سؤول. وقلب عَقُول: فَهِمٌ، وعقل الشيء يعقله عقلاً: فهمه». وفي هذا المعنى يقول المحاسبي: «والعرب إنما سمت الفهم عقلاً لأنّ ما فهمته فقد قيدته وضبطته بعقلك، كما البعير قد عقل، أي انك قيدت ساقه إلى فخذه»[3].

هكذا ينتهي بنا تتبع المعاني اللغوية لكلمة «عقل»، في انتظامها على سلم الانتقال من

---

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ج ١، ص ٣٠.

(2) «الوظيف لكل ذي أربع: ما فوق الرسغ إلى مفصل الساق،» انظر: ابن منظور الافريقي المصري، لسان العرب (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، مجلد ٩، مادة: «وظف»، ص ٣٥٢.

(3) أبو عبدالله الحارث بن أسد المحاسبي، «رسالة في مائية العقل،» في: حسين قوتلي، محقق، العقل وفهم القرآن (بيروت: دار الفكر، ١٩٧١)، ص ٢٠٩.

المحسوس المشخص إلى المعقول المجرد، إلى نتيجتين:

الأولى هي أن العقل بمثابة قيد للمعاني، فهو يقيدها ويحفظها ويربطها. وقد وردت في هذا المعنى آيات كثيرة في القرآن منها قوله تعالى: ﴿يسمعون كلام الله ثم يحرّفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون﴾ (البقرة: ٧٥) أي من بعد ما فهموه وقيدوه ووعوه. وفي هذا المعنى ينسب إلى عمر بن الخطاب قوله: «لما أنزل الله آية الرجم فقرأناها وعقلناها ووعيناها» كما يروى أن شخصاً سأل أنس بن مالك قائلاً: «أخبرني بشيء عقلته عن النبي»[٤]، أي أخذته وقيدته ووعيته. وإذن فـ«العقل» في المجال التداولي البياني / الأصل هو عملية تقييد وحفظ للمعاني والمعارف التي تتلقى. انه فعل أو نشاط وليس ذاتاً، وبعبارة المتكلمين هو عرض وليس جوهراً.

أما النتيجة الثانية التي ينتهي بنا إليها تتبع المعاني اللغوية لكلمة «عقل»، فهي: ان هذا الفعل الذي يقوم به «العقل»، فعل الربط والضبط والحفظ، يتم في «القلب» وبعبارة أخرى «العقل» في الحقل المعرفي البياني فعل أو وظيفة لعضو هو «القلب». وكما ذكرنا قبل، فقد ورد في لسان العرب: «المعقول: ما تعقله بقلبك»، فكأن القلب أداة والعقل وظيفتها. وقد وردت في القرآن آيات تفيد هذا المعنى، منها قوله تعالى: ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾ (الحج: ٤٦) وكذلك قوله: ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها﴾ (الاعراف: ١٧٩). وهذا يفهم منه أنه كما أن الآذان أداة للسمع والأعين أداة للابصار، فالقلب كذلك أداة للعقل.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: إذا كان «العقل» مجرد فاعلية ونشاط أي مجرد «عرض»، وكان «القلب» هو أداة هذه الفاعلية وعضوها، فهل يعتبر المتكلمون أن هذا الأخير، أي «القلب»، هو الجوهر الذي يقوم به ذلك العرض: «العقل»؟

يمكن القول مبدئياً ان هذه العلاقة الوظيفية التي تقيمها اللغة العربية بين القلب والعقل مستمرة في خطاب المتكلمين، بل يمكن أن نلاحظ، أكثر من ذلك، أنهم يستعملون لفظ «القلب» بمعنى «العقل» كما في اللغة تماماً، وإذا أرادوا التمييز بينهما عادوا إلى المعنى / البياني / الأصلي فجعلوا القلب أداة والعقل وظيفة له. ولا فرق في هذا بين المعتزلة والأشاعرة وغيرهم من البيانيين. وكما هو الشأن في المسائل الكلامية الأخرى فلقد كان المعتزلة هم الذين وضعوا لهذه المسألة، مسألة العلاقة بين القلب والعقل إطارها النظري، داخل نظريتهم في الجوهر الفرد.

يعتبر المعتزلة أن العلم، مثله مثل الإرادة، عرض يعرض على القلب، فهو مثله من «أفعال القلوب»، ويستدل أبو هاشم على ذلك بكون فاعل الإرادة والفكر يفزع إلى ناحية قلبه: «وفي علمنا بأنه يفزع إلى ذلك دلالة على أن محلها القلب». فالإرادة لا تحل باليد ولا بالدماغ

---

(٤) محمد علي الجوزو، مفهوم العقل والقلب في القرآن والسّنة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ١٤٤.

بدليل أن المريد لا يفزع إليهما فيهـا، وكذلـك الشأن في العلم، فليس محله الـدماغ كـما يقول الفلاسفة، لأنه «لو حل العلم في الدماغ لوجب في الوز والسمك البحري ان لا يحصل لهما علم البتة لأنه لا دماغ لهما» (هذا في حين أن لهما «علم» يميزان به ما يؤكل عما لا يؤكل ويعرفـان به الـطريق. . . إلـخ). غير أن القـاضي عبدالجبـار الذي أورد هـذا عن شيخه يشـك في وثاقـة هذا الـدليـل فيعترض عليه متسائلاً: «وهل هذا الكلام إلا كقول الأوائل إن العلم يحل الدماغ لأنّ المفكـر يطرق رأسـه ويفكر ويفزع إلى دماغه كفزعه في الكـلام إلى لسانـه». وهكذا فكـما أنه لا يصـح اتخاذ كـون الإنسان يطرق رأسه عند التفكير دليلاً على أن محل التفكير هـو الدمـاغ فكذلـك لا يصح اتخـاذ كونـه يفزع إلى قلبه، حين الإرادة والعلم، دليلاً على أن محلهما القلب. من أجل هذا يرى القاضي عبـدالجبار أن كـون القلب محلاً للعلم مسـألة لا دليـل عليهـا من جهـة العقـل وإنمـا دليلهـا السمع. مع ذلك فهو يرى أنه لا يمتنع معرفـة كون الإرادة والفكـر ـ لا العلم ـ محلهما القلب معرفة استدلالية باعتماد «ضرب من الدليل وهو أنّا نعلم أنه قد يلحق الفاعل في نـاحية قلبـه بعض التعب عند الإرادة والفكر، فـلا يبعد أن يعلم بـذلك حلولهما في هذه النـاحية، وإن كـان في تفصيل ذلـك يرجـع إلى السمع وهو قوله تعالى: ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها﴾»[5] (الأعراف: ١٧٩).

وهكذا، واعتماداً على هذا الدليل السمعي وعلى ما قد يلتمس له من شـواهد مؤيـدة، يرفض المعتزلـة أن يكون محـل العقل الـدماغ كـما يقول الفـلاسفة، بـل يربـطون بين العقـل والقلب ويجعلونهما بمعنى واحـد، وكثيراً ما يفضلون عبارة «النـظر بالقلب» عـلى عبارة «النـظر بالعقل». فأداة النظر والتفكير والتأمل عندهم هي القلب. يقـول القاضي عبـدالجبار: «ثم إن النظر بالقلب له أسماء، من جملتها: التفكير، والبحث، والتأمل، والتدبر، والرؤية وغـيرها»[6]. وهـو يميز في «النـظر» بين نظر البصر ونظر القلب، وحقيقة هذا الأخير عنده «هو الفكر، لأنه لا ناظر بقلبه إلا مفكراً، ولا مفكراً إلا ناظراً بقلبه، وبهذا تعلم الحقائق»[7].

ومن المسائل التي أثارها المتكلمون في هذا الصدد مسألة ما إذا كان «كل القلب يحتمـل أي علم كان» أم أن القلوب تختلف في احتمالها للعلوم والمعارف باختلاف المزاج الذي يكـون عليـه القلب. يقول النيسـابوري في هـذا الشـأن: «ذكـر أبـو القـاسم (البلخي المعـتزلي) أن بعض القلوب، لما يرجع إلى المزاج لا تحتمل» كل العلوم، خصوصاً العلوم الدقيقة اللطيفـة. ويعترض عليـه النيسابوري قائلاً: «وعند شيوخنـا (= المعتزلـة) أنه لا قلب إلا وكـما يحتمل بعض العلوم يحتمـل سائـرها. والذي يدل عـلى صحة مـا قالـوه: ان العقل وسـائر العلوم سـواء في أنه لا يحتـاج في وجوده إلى أكثر من بنيـة القلب، فإذا كان القلب مبنياً البنية التي يجوز أن يوجد معها شيء من الاعتقـادات، فقد وجـد فيه من البنيـة ما

---

(٥) القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد، **المغني في أبواب التوحيد والعدل** ([القاهـرة: وزارة الثقافة والإرشاد، ١٩٦٠ ـ ١٩٦١])، القسم ٢، ج ٦، ص ٢٨ ـ ٣٠.

(٦) القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد، **شرح الأصول الخمسة** ([استانبـول: مكتبة أحمـد الثالث، ٧٥٦])، ص ٤٥.

(٧) عبدالجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج١٢، ص ٤.

يحتاج كل عالم منا إليه»[٨]. وإذن فالقلب، أياً كان، يحتمل أي علم كان، ولا دخل للمزاج في ذلك. ليكن، ولكن ما المقصود بـ «بنية القلب» هنا؟

البنية عندهم هي «تأليفٌ واقعٌ على وجه ما»، وبنية القلب «لا تتم إلا بمجموع أمور»[٩]، فما هي هذه الأمور؟

للجواب عن هذا السؤال لا بد من التنبيه أولاً إلى أن ربط العقل ببنية القلب ورفض ربطه بمزاجه أمْلَتْهُ الرغبة في تجنب الانسياق مع فكرة «الطبع»، التي تبناها بعض المعتزلة، ومنهم أبو القاسم البلخي كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق. كما تجدر الإشارة هنا إلى أن المتكلمين يتجنبون استعمال كلمة «غريزة» عند الكلام عن العقل لنفس السبب، لأن الغريزة تحمل معنى المزاج وبالتالي معنى الطبع[١٠]. من أجل ذلك، وأيضاً من أجل تجنب القول بأن العقل جوهر كما يقول الفلاسفة، نجد المتكلمين يلجأون إلى المطابقة بين العقل والعلم فيقولون: العقل «جملة من العلوم مخصوصة» تحصل في قلب الإنسان فتبنيه البنية التي يصبح بها قادراً على اكتساب معارف وعلوم أخرى بالنظر والاستدلال. يقول القاضي عبدالجبار في هذا الشأن: «اعلم ان العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف». ويرد على من يقول إن العقل جوهر بكون الجواهر متماثلة متجانسة وأنه لو كان العقل جوهراً لكان الشخص العاقل ـ المؤلف جسمه من جواهر ـ هو نفسه عقل أو لكان عاقلاً بسائر أجزائه. أما القائلون بأن العقل «آلة» فيرد عليهم بأن الآلة «في اللغة والاصطلاح لا تجري إلا على الاجسام» (= الألة عندهم هي العضو الجسماني كالجوارح واليدين. . .)، والعقل ليس بجسم لأنه لا يمكن أن يكون جوهراً كما قدمنا، والجسم مؤلف من جواهر. ونفس الشيء يرد به على القائلين إن العقل حاسة، فالحاسة «إنما يعبر بها عن جسم مبني بنية مخصوصة كبنية العين والأذن، وذلك لا يصح في الأعراض»، والعقل عرض كما نعرف. ويرد على القائلين إنّ العقل «قوة» بأن القوة معناها القدرة، وانه لو كان العقل قدرة على العلوم التي تحصل في العاقل لكان العاقل عاقلاً وان لم تحصل فيه «العلوم المخصوصة» التي تجعل منه عاقلاً، لأن القدرة متقدمة على الفعل، هذا في حين أن الواحد منا لا يكون عاقلاً إلا إذا حصلت فيه «علوم مخصوصة».

العقل، إذن، «علوم مخصوصة»، فما هي هذه العلوم؟ هل هي «علوم محصورة بعدد

---

(٨) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق معن زيادة ورضوان السيد (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٧٩)، ص ٣١٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.

(١٠) يتساهل بعض البيانيين فيصفون العقل بأنه «غريزة» خلقها الله في الإنسان ويميزون بين العقل الغريزي ويقصدون به قدرة الإنسان على التميز بين الأشياء وبين العقل المكتسب الذي يعتمد الاستدلال. انظر مثلاً: المحاسبي، «رسالة في مائية العقل،» وابو الحسين اسحاق بن ابراهيم بن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثة (بغداد: جامعة بغداد، [١٩٦٧])، في مدخل هذا القسم.

أو تحصر بالصفة دون العدد»؟ يجيب القاضي عبدالجبار: «هي محصورة بالصفة ولا معتبر فيها بعدد والأصل في ذلك أن الغرض بالعقل ليس هو نفسه، وإنما يراد أن يتوصل به إلى اكتساب العلوم والقيام بما كلف من الأفعال، فلا بد أن يحصل للعاقل من العلوم ما يصح معها أن يكتسب ما يلزمه من المعارف ويؤدي ما وجب عليه من الأفعال وما تسلم معه هذه العلوم وما يكون أصلاً لهذه العلوم ويجري مجراه في الجلاء». من ذلك أنه: «لا بد من أن يكون عالماً بما يدركه ويعلم من حالة انه لو أدركه غيره لعلمه، إذا لم يكن هناك لبس»، ولا بد كذلك «أن يعرف من حال المدركات التي هي الأجسام ما تحصل عليه من كونها مجتمعة أو مفترقة ومن استحالة كونها في مكانين لأنه متى لم يعلم ذلك لم يسلم له من العلوم ما يجري مجراها ولا يصح منه الاستدلال على إثبات الأعراض وحدوثها وحدوث الأجسام وتعلق الفعل بالفاعل لأن كل ذلك يستند إلى هذا العلم... وعلى هذا الحد يجب في العاقل ان يكون عالماً بأن الجسم لا يجوز أن يكون قديماً محدثاً ولا الشيء معدوماً...»، ولا بد أيضاً من «أن يعرف بعض المقبحات وبعض المحسنات وبعض الواجبات، فيعرف قبح الظلم وكفر النعمة والكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ويعلم حسن الإحسان والتفضل.... فهذه الجملة إذا حصلت في الحي منّا كان عاقلاً، وحسن منه تعالى تكليفه إذا تكاملت سائر شروطه» (= شروط التكليف من الإسلام والبلوغ...) ثم يضيف قائلاً: «فأمّا العقل فإنما يوصف بذلك لوجهين: أحدهما أنه يمنع من الإقدام عما تنزع إليه نفسه من الأمور المشتهاة المقبحة في عقله، فشبه هذا العلم بعقل الناقة المانع لها عما تشتهيه من التصرف، والثاني ان معه تثبت سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال، فمن حيث اقتضى ثبات سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال شبه بعقل الناقة المقتضي لثباتها»[11].

ولا يختلف موقف الأشاعرة في هذا الموضوع عن موقف المعتزلة في شيء سوى أن بعضهم يستعمل عبارة «**بعض العلوم الضرورية**»، بدل عبارة «**علوم مخصوصة**» التي استعملها القاضي عبدالجبار. يقول أبو يعلى الحنبلي الذي يحذو في الغالب حذو الباقلاني في المسائل الكلامية: «والعقل ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض واحد، بل هو بعض العلوم الضرورية، خلافاً للفلاسفة في قولهم إنه جوهر بسيط، وخلافاً لبعضهم في قولهم إنه مادة وطبيعة، وخلافاً لقوم آخرين في قولهم إنه قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات، وخلافاً لبعض الأشعرية في قولهم إنه عرض واحد مخالف لسائر الأعراض والعلوم»، ثم يستدل على صحة تعريفه هذا من داخل نظرية الجوهر الفرد فيقول: إن العقل لو كان جسماً أو جوهراً «لوجب أن تكون سائر الجواهر والأجسام عقلاً لأن الجواهر كلها من جنس واحد، فلو كان بعضها عقلاً لكان سائرها كذلك». العقل إذن عَرَض، ولكنه ليس عرضاً واحداً بعينه، كما يقول بعض الأشاعرة، بل هو جملة أعراض. وهذه الجملة من الأعراض ليست من أجناس الأعراض المخالفة للعلوم كاللون والرائحة والطعم والحرارة والبرودة... إلخ، لأنه لا شيء منها «إلا وقد يوجد بالحي ولا يكون بذلك عاقلاً. فثبت أنه مُخالف لسائر الأعراض سوى العلوم. ولا يجوز أن يقال ان العقل هو الحياة لأن العقل يبطل ويزول ولا يخرج الحي عن كونه حياً، وقد يكون الحي حياً وإن لم يكن عالماً بشيء أصلاً. ولا يجوز أن يقال إن العقل ـ هو ـ جميع العلوم الضرورية والكسبية لأن العقل يصح وجوده مع عدم جميع العلوم النظرية، ولا يجوز أن يكون هو جميع العلوم الضرورية لأن ذلك يؤدي إلى أن الأكمه والأخرس والأطرش ليسوا بعقلاء لأنهم يعلمون المشاهدات والمسموعات

---

(١١) عبدالجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج ١١، ص ٣٧٥ ـ ٣٨٦. هذا وغني عن البيان القول ان المتكلمين يفكرون في العقل ليس فقط من جهة كونه أداة للمعرفة بل أيضاً من زاوية كونه شرطا في التكليف الشرعي فالشخص المكلف، أي المطالب بإداء الواجبات الدينية هو البالغ العاقل... إلخ.

والمدركات، التي تعلم باضطرار ـ يعلمونها بالاستدلال»[12].

ومع كل هذه الاحتياطات «الحنبلية» فقد كان هناك من الأشاعرة من رأى أن القول بأن العقل هو «بعض العلوم الضرورية» مدعاة للالتباس: التباس التصور البياني للعقل بتصور الفلاسفة، لأن عبارة «بعض العلوم الضرورية»، قد توحي بالاعتقاد في «الضرورة العقلية» التي يقول بها الفلاسفة والتي تتنافى مع نظرية الجوهر الفرد وبالتالي مع الرؤية البيانية «العالمة» القائمة على رفض السببية والقول بدلها بـ «العادة». وتجنباً لهذا الالتباس يعمد هؤلاء إلى المطابقة بين «العلم» و«العقل»، استناداً على الاستعمال اللغوي. واللغة هي كما نعرف السلطة المرجعية الأولى والأخيرة في النظام المعرفي البياني.

يقول أبو بكر ابن العربي في سياق رده على القائلين بأن العقل قادر على التوصل إلى معرفة الله بنفسه وأنه لا حاجة في ذلك إلى شرع، يقول: «هذه طائفة لم تعلم العقل ولا عقلته وأفرادها مختلفون فيما بينهم حول معناه: «وهم يقولون إنه مشترك[13]، من معانيه صحة النظر، ومنها التجربة، ومنها الوقار والسكينة، وزادوا على اخوانهم الفلاسفة أنه علوم ضرورية وعلوم نظرية، وعملي وهيولاني وملكي (= بالملكة) وفعلي (= بالفعل)، ومستفاد وفعال...» ثم يضيف متسائلاً: «فما ظنك بمعلوم بين يدخل في الإشكال في هذه السوق الكاسدة وبياع البيوعات الفاسدة؟ العقل... في لسان العرب: العلم. لا فرق عندهم بين عقلت وعرفت وعلمت... والخلق كما قال الله عز وجل: ﴿**والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً**﴾ (النحل: ٧٨)، ثم يخلق لهم العلم، العقل، المعرفة، التمييز، الإدراك، التفطن، الذكر إلى آخر الخطط والأسماء، رتبة بعد رتبة وشيئاً بعد شيء، وليس فيه استعداد لذلك من عند الله فيه إلا ما ينشئه له كما ينشئه في الشجر والحجر وطرف الظفر والأنملة، لا يختص ببنية ولا يلزم بحالة، فإن جرى شيء من ذلك على صنعته فهي عادة لا علّة، وحالة عارضة باتفاق من صنع الله وإرادته لا واجبة في مخلوقاته، ويخلق له علماً مركباً على علم يجده، مساوياً في ثمرته وإفادته فيكون تجربة، فإن ظهر على أقواله وأفعاله كان منتفعاً له... فأما القول بأنه علوم ضرورية فإنما تعلق به المتكلمون من علمائنا لأنهم رأوا انه لا يبتلي الله بأوامره ونواهيه إلا من جعل فيه مقدمات من علومه، فتلك المقدمات، لما سماها الله عقلاً، ظنوا أنه كل العقل. ولا يلزم ذلك، لأنّ الله قد سماها علماً فقال: ﴿**إنّ في ذلك لآية لقوم يعلمون**﴾ (النمل: ٥٢) كما قال: ﴿**إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون**﴾ (البقرة: ١٦٤)....»[14].

ها نحن إذن نعود إلى نقطة البداية، النقطة التي انطلقنا منها: العقل هو العلم، ولا شيء غير ذلك. لماذا هذه العودة إلى الأصل اللغوي؟ إنه لا معنى لتفسير ذلك بتشدد ابن العربي وانغلاقه وعدم تفتحه، فلقد كان هناك قبله من كانوا أكثر منه تشدداً كالحنابلة وغيرهم، ومع ذلك قبلوا تعريفات للعقل تخرج به عن القول بأنه مجرد العلم لا أكثر. ولا

---

(١٢) أبو يعلى الحنبلي، **المعتمد في أصول الدين**، تحقيق وديع زيدان حداد (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤)، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(١٣) اللفظ المشترك هو اللفظ الذي يدل على معان متعددة مختلفة كـ «العين» يقال على حاسة البصر ومنبع الماء وذات الشيء... إلخ.

(١٤) أبو بكر بن العربي، **العواصم من القواصم**، تحقيق عمار الطالبي (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١)، ص ٢١٥ ـ ٢٢٠.

يمكن أن يُعزى ذلك إلى تقيد ابن العربي بحرفية النص في الآيات المذكورة، فالآيات التي استشهد بها لا تنص هي ولا غيرها أن القرآن يقيم مطابقة بين «العقل» والعلم. فلفظ «العقل» ـ هكذا بصيغة الاسم ـ لم يرد في القرآن قطّ، وإنما وردت في ألفاظ من مادة (ع. ق. ل) بصيغة الفعل الماضي والفعل المضارع (عقلوه، تعقلون، نعقل، يعقلها، يعقلون) لا غير. هذا فضلاً عن ورود آيات تقيم نوعاً من التمييز بين العقل والعلم كالآية التي تقول: ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾ (العنكبوت: ٤٣).

وإذن فليست النزعة النّصية هي التي دفعت ابن العربي الأشعري إلى العودة مجدداً إلى المطابقة بين «العلم» و«العقل» معرضاً عن كل التعاريف الأخرى حتى تلك التي قال بها زملاؤه في المذهب. إن الأمر يتعلق، في اعتقادنا، **باستعادة النظام المعرفي البياني لتوازنه الذاتي**. لقد رأينا كيف رفض البيانيون، معتزلة وأشاعرة، فكرة «الطبع» ومفهوم «المزاج» حتى عندما ربطوا العقل بالقلب فقالوا، بدلاً عن ذلك، بأن المقصود بالقلب عندما يطلق ويراد به العقل ليس مزاج القلب، بل القلب بوصفه بنية مخصوصة، أي جملة من المعارف تقوم به. وعندما أرادوا تعيين هذه المعارف وقبلوا عبارة «العلوم الضرورية» جاء ابن العربي لينبه إلى أن هذه العبارة قد تفيد أن العقل بنية ثابتة أو جملة مبادىء ثابتة، الشيء الذي يتنافى ويتناقض مع مبدأ التجويز البياني. لذلك نجده يلح على القول بأن العقل «لا يختص ببنية ولا يلزم بحالة»، ثم يضيف: «فإن جرى شيء من ذلك على صفته فهي عادة لا علة وحالة عارضة باتفاق، من صنع الله وإرادته لا واجبة في مخلوقاته». **ومعنى هذا أن تعريف «العقل» يجب أن يحترم مبدأ التجويز، أو مبدأ اللاسببية، وبالتالي يجب أن لا يتضمن بصورة من الصور فكرة «الضرورة العقلية»**.

وإذا كان الأمر كذلك فكيف نفسر قبول الأشاعرة تعريف العقل بأنه «بعض العلوم الضرورية»؟ وبعبارة أخرى ما معنى الضرورة في اصطلاحهم؟

ذلك ما سنجيب عنه في الفقرة التالية التي سنتناول فيها مفهوم المعرفة وأصنافها عندهم.

ـ ٢ ـ

يحرص البيانيون، متكلمون وفقهاء وغيرهم، على التمييز دائماً بين «العلم» و«الظن». وإذا كانوا يضعون العلم والمعرفة والدراية على مستوى واحد فإنهم بالمقابل يضعون الظن ومجرد الاعتقاد على مستوى واحد أدنى من الأول. يقول القاضي عبدالجبار: «إن المعرفة والدراية والعلم نظائر، ومعناها ما يقتضي سكون النفس وثلج الصدر وطمأنينة القلب»[15]، وهو يقصد بـ «سكون النفس» عدم اضطرابها في أمر اعتقده الإنسان. أما إذا اضطربت إزاءه فإن ذلك لا يكون

---

(١٥) عبدالجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص ٤٦.

علماً بل هو ظن ومجرد اعتقاد. فالاعتقاد والظن أقل درجة من العلم من حيث ان النفس لا تسكن فيهما: فالظن هو تردد وتأرجح بين هذا وذاك، والاعتقاد يدخل فيه اعتقاد التقليد والاعتقاد في الحظ. . . مما لا تسكن النفس إليه سكوناً تاماً، وبعبارة أخرى: «المراد بسكون النفس. . . التفرقة التي يجدها الواحد منا من نفسه، إذا رجع إليها، بين أن يعتقد كون زيد في الدار مشاهدة، وبين ان يعتقد كونه فيها بخبر واحد من افناء الناس، فإنه يجد في إحدى الحالتين مزية وحالاً لا يجدها في الحالة الأخرى. تلك المزية هي التي عبرنا عنها بسكون النفس»[16]. وإذا اعترض معترض بأن نفس الجاهل تسكن هي الأخرى الى ما يعتقده وتطمئن إليه كان الجواب أن الفرق بين سكون الجاهل وسكون العالم إلى ما يعتقده كل منهما أن العالم «يعلم من نفسه أنها ساكنة إلى ما علمه»[17]، وليس كذلك الجاهل. ومعنى ذلك أن سكون نفس العالم لا يكون عن تقليد ولا عن غفلة كما هو حال الجاهل، وإنما يكون مع تحقق وانتفاء الشك عنه. إن سكون نفس العالم «يقتضي كون الاعتقاد علماً، وإنه لذلك لا يجوز أن يشك ويرتاب، ويفارق حاله حال الظان والشاك»[18].

العلم هو «سكون نفس العالم إلى ما يعتقده»، ليكن ذلك. ولكن ما هي أنواع العلوم التي تسكن إليها النفس هذا السكون؟

يجمع البيانيون على أن العلوم، أو المعارف، صنفان لا ثالث لهما: معارف ضرورية وبالأحرى «اضطرارية»، ومعارف نظرية، مكتسبة أو«كسبية»، فلنتعرف على ما يقصدونه بكل منهما.

لا بد من التنبيه هنا مرة أخرى إلى أن البيانيين ينطلقون دوماً في تحديد مفاهيمهم ومصطلحاتهم من السلطة المرجعية الأولى في حقلهم المعرفي: اللغة. وهكذا فمعنى «الضرورة» يتحدد، أول ما يتحدد، بالمعنى اللغوي للكلمة. يقول الباقلاّني: «فإن قال قائل: فما معنى وصفكم للضروري منها (= المعارف) بأنه ضروري، على مواضعة المتكلمين؟ قيل له: معنى ذلك انه علم يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه الخروج عنه ولا الانفكاك منه، ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب فيه. وحقيقة وصفه بذلك في اللغة انه مما أكره العالم به على وجوده، لأن الاضطرار في اللغة هو الحمل والإكراه والالجاء»[19]. ويقول القاضي عبدالجبار: «الضرورة في أصل اللغة هي الالجاء، قال تعالى: ﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾ أي أُلجئتم إليه. وفي العرف إنما يستعمل فيما يحصل فينا لا من قبلنا، بشرط أن يكون جنسه داخلاً تحت مقدورنا، ولذلك يقال: حركة ضرورية لما دخل جنسها تحت مقدورنا، ولم يقل: لون ضروري لما لم يدخل جنسه تحت مقدورنا. هذا إذا كان مطلقاً، وإذا أضيف إلى العلم فقيل: علم ضروري، فالمراد. . . العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا ولا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه»[20].

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(١٧) عبدالجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل،** ج ١٢، ص ٣٧.

(١٨) المصدر نفسه، ج١٢، ص ٦٩.

(١٩) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، **التمهيد،** تحقيق الاب رتشرد يوسف مكارثي (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧)، ص ٧ ـ ٨.

(٢٠) عبدالجبار، **شرح الأصول الخمسة،** ص ٤٨.

عنصران أساسيان يتحدد بهما مفهوم «الضرورة» في هذا المجال عند المتكلمين أولهما الإكراه والإلجاء أي انتفاء الحرية والاختيار، وثانيهما الدخول تحت مقدورات الإنسان، بمعنى أن يكون الضروري من جنس الأمور التي أقدر الله الإنسان عليها كالحركة والعلم.. إلخ. أما ما يدخل في الأمور التي لم يقدر الله الإنسان عليها فلا يوصف بالضروري. وهكذا فالحركة توصف بأنها ضرورية إذا نسبت للإنسان لأن الله منحنا القدرة على الحركة ولكن اللون لا يوصف بأنه ضروري لأن الله لم يمنحنا القدرة على إعطاء الزهرة لونها....

على هذا الأساس وفي إطار هذا الفهم لـ «الضرورة» يصنف الباقلّاني «العلوم الضرورية» إلى صنفين:

ـ صنف يحصل في النفس «عند إدراك حاسة من الحواس التي تختص، في وقتنا هذا على عادة جارية، بإدراك جنس أو أجناس: فحاسة الرؤية ندرك بها اليوم الألوان والأكوان والأجسام، وحاسة السمع تدرك الكلام والأصوات، وحاسة الشم تدرك بها الأرايح، وحاسة الذوق تدرك بها الطعوم، وحاسة اللمس وكل عضو فيه حياة تدرك بها الحرارة والبرودة واللين والخشونة والرخاوة والصلابة، على قول من زعم أن اللين والخشونة والرخاوة والصلابة معانٍ زائدة توجد بالجواهر كالحرارة والبرودة»(٢١). كل هذه «المعارف» ـ أي الإحساسات ـ ضرورية بمعنى أنها تحصل فينا اضطراراً، فنحن لسنا أحراراً في معرفة ما نراه أو نسمعه، بل نحن مضطرون إلى ذلك بفعل وظيفة العين والأذن، وإن كانت هذه الوظيفة غير دائمة ولا خاضعة لمبدأ السببية، بل هي «في وقتنا هذا على عادة جارية» أي انها خاضعة لمبدأ التجويز.

ـ أما الصنف الثاني فهو «ضرورة تخترع في النفس ابتداء من غير أن تكون موجودة ببعض هذه الحواس، كعلم الإنسان بوجود نفسه وما يجده فيها من الصحة والسقم واللذة والألم والغمّ والفرح والقدرة والعجز والإرادة والكراهية....»، وكعلم المتكلم بما يقصد عندما يخاطب شخصاً معيناً، وكالعلم بأنّ الأشياء إما أن تكون مجتمعة متماسّة أو مفترقة متباينة، وأن الخبر إما أن يكون صادقاً وإما أن يكون كاذباً «وما جرى مجرى ذلك من الأمور المنقسمة في العقل إلى أمرين لا واسطة بينهما» وكالعلم بالخجل والشجاعة والبر والاستهزاء «الواقع عند مشاهدة الامارات» الدالّة على ذلك، وكالعلم «المخترع في النفس بما تواتر الخبر عن كونه واستفاض عن وجوده.. وقد يصح أن يخترع الله العلم بوجود المخبر عنه من غير سماع خبر عنه في الزمن الذي يصح فيه خرق العادة وإظهار المعجزات وخروج الأمور عما هي عليه في العادة»(٢٢).

ولا يختلف موقف المعتزلة في هذه المسألة عن موقف الأشاعرة كبير اختلاف، بل إن مفهوم الضرورة بهذا المعنى يعود إليهم. وإذا كان بعضهم، كالجاحظ، قد ذهب «إلى التسوية بين النظر والمعرفة وبين إدراك المدركات في أن جميع ذلك يقع بالطبع»(٢٣). فإن أقطابهم قد رفضوا فكرة

---

(٢١) الباقلاني، المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٢، ص ٣١٦.

الطبع كما بيّنا ذلك قبل، كما أنهم ميزوا في المعارف بين ما يحصل في الإنسـان «ضرورة» وبين ما يحصل فيه اكتساباً، ولكل أقسام. يقول القاضي عبدالجبـار: «إن العلم الضروري ينقسم إلى ما يحصل فينا مبتدأ وهو كالعلم بأحوال أنفسنا من كوننا مريدين وكارهين ومشتهين ونافرين وظانـين ومعتقدين ومـا شاكل ذلك، وإلى ما يحصل فينا عن طريق وما يجري مجرى الـطريق: فما يحصـل فينا عن طـريق فهو كـالعلم بالمدركات (= بالحـواس الخمس) فإن الإدراك طـريق إليه، ومـا يحصل عـما يجري مجـرى الطريق فهـو كالعلم بالحال مـع العلم بالـذات، فإن العلم بـالذات أصـل للعلم بالحـال ويجري مجـرى الطريق إلى العلم بـه»[٢٤]، (= العلم بالذات هو علم الإنسان بوجوده والعلم بـالحال هـو معرفتـه للحال التي هـو عليها ككونه عالماً أو مريداً . . .). ثم يصنف: «العلم الضروري الحاصل فينا مبتدأ» إلى صنفين: صنف «لا يعدّ في كمال العقل. كالعلم بأنّ زيداً هو الذي شاهدناه من قبل، فإنه علم مبتدأ من جهة الله تعالى، ثم لا يعدّ في كمال العقل، ولذلـك تختلف فيه أحـوال العقلاء ففيهم من إذا شـاهده أثبته وفيهم من إذا شاهـده لم يثبتـه»، وصنف يعد في كـمال العقل وينقسم «إلى مـا يستند إلى ضرب من الخبر وإلى مـا لا يستنـد إلى ذلك. فالذي لا يستند إلى الخبر كالعلم بأنّ الذات إما أن تكون موجودة أو معـدومة، والموجود إمـا قديم وإمـا محدث، والمستند إلى الخبر فهو كالعلم بتعلق الفعل بفاعله وما يتصـل بذلـك من احكام الفعـل من حسن وقبح وغيرهما»[٢٥].

وبالجملة فالمعارف الضرورية عند المتكلمين، بل عند سائر البيانيين، ثـلاثة أصنـاف: المعارف الناتجة عن الإدراكات الحسيـة الداخليـة والخارجيـة، والمعارف الـراجعة إلى الأخبـار المتـواترة، والمعـارف الراجعـة إلى القسمة العقليـة المنحصرة، أي القاضيـة بعدم الجمـع بين النقيضين. وهكذا، فبالإضافة إلى إقحام المعارف الحسية والأخبار المتواتـرة في صنف المعارف الضرورية، فإنّ ما تجدر ملاحظته هنا هـو غياب مبـدأ الهويـة ومبدأ السببيـة من حقل تفكـير المتكلمين. وهو غياب يجد تبريره داخل نظرية الجوهر الفـرد ومبدأ التجـويز الـذي يحكمها: ذلك لأنه إذا كان مبدأ السببية هو النقيض المباشر لمبدأ التجـويز، ويتنـافى مع مبـدأ الانفصال المؤسس لفكرة الجوهر الفرد، فإن مبدأ الهوية الذي يقرر الثبات (= يبقى الشيء هو هـو مهما أجرينا عليه من تحوّلات) يتناقض مع مبدأ التجويز الذي لا يعترف بأية ماهية ولا بأيـة هويـة وبالتالي لا يعترف بأي ثبات، هذا فضلاً عن تناقضه مع أحد مبادىء نـظرية الجـوهر الفـرد، المبدأ القائل «الأعراض لا تبقى زمانين» والذي يقرر فكـرة الخلق المستمر. المنـافية لثبـات الأشياء ودوامها على حالة واحدة معينة[٢٦].

---

(٢٤) عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢٦) من هنا كانت الضرورة عند المتكلمين شيئاً آخر غيرها عنـد الفلاسفـة. فالضرورة عنـد الفلاسفـة هي التعبيـر الأقوى عن مبدأ السببية الـذي يقرر ثبـات واطـراد العـلاقـة بـين السبب والمسبب، بـين المقـدمـة والنتيجة، بحيث كلما وجد السبب وجد المسبب ولا بد. والضرورة العقلية عند الفلاسفة تحكمها مبادىء أربعـة تسمى بقوانين الفكرة الأساسية وهي:

١ ـ مبدأ الهوية: الذي يقرر أن طبيعة الشيء تبقى ثابتة مهـما تغير أو تحـول، وبالتـالي يبقى هو هـو، فالحديد يبقى حديداً مهما كان شكله أو وضعه. . . إلخ. =

هذا عن «المعارف الضرورية» التي «تحصل فينا لا من قبلنا». أما «**المعارف النظرية**» فهي تلك التي «**تحصل فينا عقب نظر**». وهذا تحديد لا بد من استحضاره حتى لا يلتبس الأمر علينا بين مفهوم «النظري» عند الفلاسفة (الذي يقابل العملي = الأخلاق. . . إلخ) وبين مفهوم «النظري» عند المتكلمين (الذي يقابل الضروري بالمعنى الذي شرحناه). هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الانتباه إلى أن معنى «العلم النظري» أو «المعارف النظرية» عند المتكلمين يتلوّن بلون المذهب الكلامي ـ ولكن دائماً داخل نظرية الجوهر الفرد ـ كما سنلاحظ فيما يلي: يعرف الباقلاني العلم النظري بقوله: «إنه علم يقع بعقب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه، أو تذكر نظر فيه. فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر فيه والروية وتأمل حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا: علم نظري. وقد يجعل مكان هذه الألفاظ أن تقول: إن العلم النظري هو ما بني على علم الضرورة والحس، أو على ما بني العلم بصحته عليهما. ومعنى قولنا في هذا العلم انه كسبي، انه مما وجد بالعالم وله عليه قدرة محدثة. وكذلك كل شيء شركه، أعني العلم، في وجود القدرة المحدثة عليه، فهو كسب لمن وجد به»[٢٧].

ثلاث مسائل في هذا النص يجب الوقوف عندها قليلاً.

المسألة الأولى: ان النظر «علم يقع بعقب استدلال وتفكر». فكلمة «عقب» هنا ذات دلالة خاصة. ذلك أن الأشاعرة ومن حذا حذوهم يفصلون بين «النظر» و«الفكر»، **فالنظر عندهم مرحلة تالية لمرحلة الفكر**. يقول أبو يعلى الحنبلي، وهو يعبّر هنا عن وجهة نظر الاشاعرة: «إن النظر معنى غير الفكر، بل يوجد عقيبه، خلافاً للمعتزلة في قولهم إنهما معنى واحد. والدلالة عليه أن الإنسان يفكر أولاً في الجسم هل هو قديم أو محدث، وما دام مفكراً فهو شاكّ. ثم ينظر بعد ذلك في الدليل فيثبت أن الفكر والنظر معنيان»[٢٨]. فعلاً يوحد المعتزلة بين **الفكر** والنظر. فالقاضي عبدالجبار يقول: «ثم إن النظر بالقلب له أسماء من جملتها التفكير والبحث والتأمل والتدبر والروية وغيرها» ثم يضيف: «فإن قيل: وقد فسرتم النظر بالفكر، فما الفكر؟ قيل له الفكر هو المعنى الذي يوجب كون المرء متفكراً، والواحد منا يجد هذه الصفة من نفسه ويفصل بين أن يكون متفكراً أو بين أن لا يكون متفكراً، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه»[٢٩].

والخلاف حول هذه المسألة يقع داخل نظرية الجوهر الفرد، ويمكن صياغته كما يلي: هل العلم يحدث جزءاً جزءاً مساوقاً لأجزاء النظر، أم أنه لا يحصل إلا بعد استكمال اجزاء

= ٢ ـ مبدأ عدم التناقض: ويقرر أنه لا يجوز الجمع بين النقيضين بمعنى أنه لا يجوز قط الحكم على شيء وسلب هذا الحكم عنه في الوقت نفسه والمعنى عينه كأن تقول مثلاً: سقراط حكيم وليس بحكيم.

٣ ـ مبدأ الثالث المرفوع: ويقرر امتناع رفع النقيضين معاً، بمعنى ان الحكم على شيء يجب ان يكون هو أو نقيضه صواباً. فسقراط إما حكيم أو غير حكيم.

٤ ـ مبدأ السببية: ويقرر انه لا شيء يحدث بدون سبب، وان العلاقة بين السبب والمسبب ثابتة لا تتخلف بحيث كلما وجد السبب وجد المسبب، كلما وجدت النار احترق القطن مثلاً.

(٢٧) الباقلاني، **التمهيد**، ص ٨ ـ ٩.

(٢٨) الحنبلي، **المعتمد في أصول الدين**، ص ٢٢.

(٢٩) عبدالجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص ٤٥.

النظر؟ فالأشاعرة، وأبو يعلى الحنبلي يحذو حذوهم في هذه المسألة، يرون أن «كل جزء من النظر الصحيح يتضمن جزءاً من العلم، خلافاً للمعتزلة في قولهم: كل جزء من النظر لا يتضمن جزءاً من العلم وإنما يتضمن بعد استكماله. والدلالة عليه: ان نظرنا في حدوث العالم إنما ننظر أولاً في إثبات الأعراض، فإذا نظرنا في ذلك حصل لنا العلم بوجود العرض فقط، ثم ننظر ثانياً في حدوثه فيقع لنا العلم بحدوثه»[٣٠]. على أنه يبدو أن المعتزلة لم يكونوا كلهم على رأي واحد في هذه المسألة، إذ كان منهم من يرى أن كل جزء من النظر يتضمن جزءاً من العلم. يقول القاضي عبدالجبار: «واظن ان شيخنا أبا عبدالله رحمه الله يقول في نظر الإنسان في: هل الجسم قديم أو محدث، انه ليس بنظر واحد، وانما هما جزءان من النظر، وان لم يفارق أحدهما الأخر، إذا سلك الناظر هذه الطريقة». أما القاضي عبد الجبار نفسه فيميز في هذا الصدد بين الاعتقاد والنظر. فالاعتقاد عندهم «يتعلق بكون الشيء على صفة»، كالاعتقاد في ان العالم محدث مثلاً، في حين ان «النظر لا يتعلق بصفة واحدة، بل يتعلق بهل هو على صفة أو على ضدها أو ليس هو عليها»[٣١]. وبعبارة أخرى ان النظر «لا يصح... إلا مع الشك في المدلول، اما إذا كان عالماً بالمدلول فالنظر لا يصح»[٣٢]. وواضح ان «الاصل» الذي يرجع إليه الخلاف في هذه المسألة هو قول المعتزلة بأن بعض الأعراض تبقى أكثر من «زمن» واحد، بينما يقول الأشاعرة إن الأعراض مطلقاً لا تبقى زمانين. فكان لا بد أن يسير كل فريق حسب «الأصل» الذي ينطلق منه إلى النتائج التي يقتضيها.

أما **المسألة الثانية**: التي نريد إبرازها هنا فهي إشارة الباقلاّني في النص السابق إلى أن «العلم النظري» يكون إما بعقب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه، أو «**تذكر نظر فيه**»، وبهذا يقول القاضي عبدالجبار أيضاً[٣٣]. ومعنى ذلك أنه إذا سبق للإنسان أن نظر واستدل على مسألة، ثُمّ نام أو سها... إلخ، ثم طرحت عليه نفس المسألة فتذكر طريقته في الاستدلال عليها، فإن تذكره هذا «علم نظري» متجدد، وليس علماً قائماً بالنفس ثابتاً فيها. وهذا أيضاً من مقتضيات نظرية الجوهر الفرد. ذلك لأنه لما كان العلم عرضاً، والعرض لا يبقى زمانين، فإن العلم الناتج عن التذكر عرض أيضاً أي علم متجدد. يقول أبو يعلى: «والمعرفة بالله تعالى وبكل معلوم لا يجوز بقاؤها بناء على أصل ـ هو ـ أن الأعراض لا تبقى زمانين. فعلى هذا كل من استمرت به معرفة الله تعالى أو غيره فإنما يستمر به ذلك لتجدد حدوثها حالاً فحالاً ويكسبها حالاً فحالاً، لا عن نظر يبتديه في كل حال لكن عن تذكر نظر. وكذلك لو نام أو سها ثم تذكر الدليل عند انتباهه فإنه يكسب العلم من غير ابتداء نظر، فإن شكّ أو جهل ما كان عالماً به وتغيرت حاله في كونه عالماً لشبهة عرضت له، لم يصح أن يكسب العلم بعد زواله عنه إلا عن ابتداء نظر آخر وأمر يزيل الشبهة»[٣٤].

وأما **المسألة الثالثة**: التي نريد إبرازها في نص الباقلاّني فهي وصفه «العلم النظري» بأنه «كسبي»، نسبة إلى «الكسب»، أعني فكرة الأشاعرة المعروفة بهذا الاسم والتي عرضنا لها

---

(٣٠) الحنبلي، المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٣١) عبدالجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٢، ص ٩.
(٣٢) المصدر نفسه، ج ١٢، ص ١١.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣١.

في الفصل السابق. وعلاقة النظر بالكسب راجعة إلى أن المتكلمين يعتبرون النظر فعلاً من «أفعال القلوب»[35]. وبما أنه «فعل» فلا بد له من فاعل. وبما أن الأشاعرة يقولون إن الأفعال كلها من الله وأنّ للإنسان «الكسب» فقط، كما بيّنا ذلك في الفصل السابق، فإنّ العلم الذي يحصل عند فعل القلب هو «كسبي» بمعنى أنّ الله هو الذي خلقه وأن الإنسان يكسبه. ومما تجدر الاشارة إليه أنّ الباقلّاني استعمل لفظ «كسبي» ولم يستعمل لفظ «مكتسب» تقيداً بأصول المذهب. أما المعتزلة الذين يقولون إن «الكسب» غير معقول (= غير قابل للتبرير العقلي) وأن الإنسان هو الذي يخلق أفعاله بقدرة يحدثها الله فيه، فهم يستعملون لفظ «الاكتساب» فيقولون: «العلم المكتسب» أي النظري، بدل «العلم الكسبي»، حتى لا يكون في خطابهم ما يحيل إلى «الكسب» بالمعنى الأشعري.

وهذه الاحالة إلى «الكسب» في تعريف العلم النظري لدى الأشاعرة تقابلها الإحالة إلى «المتولد» لدى المعتزلة من خلال لفظ «مكتسب» الذي يفضلون استعماله. وهكذا فبما أن الإنسان عند المعتزلة يأتي أفعاله بالقدرة التي يحدثها فيه الله ـ ومن هنا كان هو الفاعل لها والمسؤول عنها ـ وبما أنّ أفعاله هذه صنفان: مباشرة ومولّدة. كما بيّنا في الفصل السابق وبما أنّ النظر فعل مباشر، لأنه من «أفعال القلوب» فإن العلم الذي يأتي بعده، أي عقب النظر، لا يمكن أن يكون إلا مولداً.. ومن هنا كان العلم النظري علماً مولّداً. والدليل عندهم على وجود علاقة «التولد» ـ ولا نقول السببية ـ بين النظر والعلم هو «ان عند النظر في الدليل يحصل اعتقاد المدلول على طريقة واحدة إذا لم يكن هناك منع، ويحصل هذا الاعتقاد عنده بحسبه لأنه لا يحصل عنده اعتقاد غير المدلول: لأنه إذا نظر في دليل حدوث الأجسام لم يحصل عنده اعتقاد النبوات، وإذا نظر في دليل إثبات الأعراض لم يحصل عنده العلم بإثبات المحدث، فإذا وجب وجوده عنده على طريقة واحدة فيحسبه من الوجه الذي بيّنا، ويجب أن يكون حاله في أنه متولّد عنه كحال سائر المتولدات»[36]، بما في ذلك خضوعها لـ «العادة» وليس للسببية. وهذا واضح في النص ـ نص القاضي عبدالجبار ـ من تكرار كلمة «عند» وتجنب استعمال حرف «ب» الذي يفيد السببية.

وما نخلص إليه من الملاحظة هو **أنّ الرؤية البيانية للمعرفة**، سواء عند المعتزلة أو عند الاشاعرة، **يحكمها قانون اللاسببية**، إن صح التعبير، **أعني مبدأ «التجويز» والقول بـ «العادة»**. إن تنصيص الأشاعرة على أن العلم الذي يحصل للإنسان عند النظر والاستدلال علم «كسبي» وتأكيد المعتزلة على أن هذا العلم يجري عليه ما يجري على المتولدات من كون «الأسباب» التي تحصل بها هي مجرد وسائط وليست علاقات موجبة، **كل ذلك يعني أن الفريقين كليهما لا ينظران إلى العلاقة بين الدليل والمدلول في العمليات العقلية الاستدلالية على أنها علاقة ضرورية، بل على أنها علاقة ترجع إلى «العادة»، وبما أن هذه الأخيرة يمكن خرقها، فإن المعرفة العقلية الاستدلالية البيانية ليست يقينية بالمعنى الفلسفي للكلمة. ومن**

---

(٣٥) عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٩٠.

(٣٦) عبدالجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٢، ص ٧٧.

هنا حرص المتكلمين على وضع «العلم» لا «اليقين» في مقابل «الظن». وهذا ما ينسجم تماماً مع الرؤية البيانية التي تتخذ من «التجويز» احد ثوابتها.

هـذه النتيجة يمكن الـوصول إليهـا من أقصر الطرق **بتحليـل مفهـوم الاستـدلال عنـد البيانيين**: معتزلة وأشاعرة وغيرهم. إن الاستدلال، عندهم، يعني: النظر في الدليل، والـدليل عندهم هو **الأمارة** أو العلامة المنصوبة لبيان الـطريق. يقول البـاقلاني: «فـإن قال قـائل: فـما معنى الدليل عندكم؟ قيل له: هو المرشد إلى معرفة الغائب من الحواس ومـا لا يعرف بـاضطرار. وهـو الذي ينصب من الامارات ويورد من الايماءات والإشارات مما يمكن التوصـل به إلى معرفـة مـا غاب عن الضرورة والحس. ومنـه يسمى دليل القوم دليلاً، وسمت العرب أثر اللصوص دليـلاً عليهم لما أمكن من معـرفة مكـانهم من جهته، ومنـه سميت الأميال والعلامات المنصوبة والنجوم الهادية أدلة لَمَّا أمكن أن يتعرف بها ما يُلْتمس علمُه»[37].

على أن الباقلاني يبدو هنا أكثر تساهلاً في ضبط معنى «الدليل» في الـرؤية البيـانية، من القاضي عبدالجبار. ذلك أن هذا الأخير يشـترط في «الدليـل»، أو الأمارة شرطـين: أولهما أن يكـون بحيث «إذا نظر النـاظر فيـه أوصله إلى العلم بالغـير» بمعنى **أن الدليـل هـو دليـل إلى مدلول معين** وأمارة عليه «ولهذا فإن سقوط الثلج في وقته لما لم يتوصل بـه إلى نبوة محمـد (ص) لم نقل انـه دلالة على نبوته. وقيل في القرآن انه دليل على ذلك لما أمكن التوصل به إلى العلم بنبـوته». وهـذا يفهم من نص الباقلاني. ولكن القاضي عبدالجبار يضيف إلى ذلك شرطـاً ثانيـاً تساهـل فيه البـاقلاني. هذا الشرط هو أن يكون واضع الدليل قد «وضعه لهذا الوجه»، أي أنه قد قصد به أن يكون دليلاً وامارة. ولهذا يؤكد القـاضي عبدالجبـار أنه «لا يقـال في اثر اللص انـه دلالة عليـه، وإن أمكن الاستدلال به على موضعه، لما لم يضعه لهذا الوجه، بل استفرغ الوسع وبذل الجهد في اخفاء نفسه»[38].

على أن تأكيد القاضي عبدالجبار على هذا الشرط له مغزى كما أن سكوت الباقلاني عنـه لا يخلو من دلالة. ذلك أن كلا منهما يفكر من داخل مذهبه وانطلاقاً من أصوله، متحاشياً في نفس الوقت تزكية أصول الآخـر. ان تنصيص القاضي عبـدالجبار المعـتزلي على أنـه لا بد في الدليل من أن يكون قد نصب قصداً ليكون أمارة ومرشداً إلى ما قصده ناصبـه، معناه أن الله الذي خلق العالم قـد قصد أن يجعـل منه دليـلاً على وجـوده: وجود الله. وبـالتالي فـالنظر في العـالم، الذي هـو امارة ودليـل، لا بد أن يؤدي إلى اثبـات المدلـول وهو الله. ومن هنـا كان العقل عند المعتزلة يقضي بوجوب النظر لمعرفـة الله حتى لو لم يكن هنـاك نبي أو رسول يـدعو إلى ذلـك بل ان «النـظر في طريق معـرفة الله تعـالى أول الواجبـات»[39] عندهم. وهـذا هو مضمـون أصلهم المشهور: «العقل قبل ورود السمع». أما الأشاعرة فهم يرفضون هذا الأصل ويقولون ان «طريق وجوب النظر والاستدلال في معرفة الله سبحانه: السمـع دون قضية العقـل. ولا مجال للعقـل في تحسين

---

(٣٧) الباقلاني، **التمهيد**، ص ١٣ ـ ١٤.
(٣٨) عبدالجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص ٨٧ ـ ٨٨.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٦٩.

شيء من المحسنـات ولا تقبيح شيء من المقبحـات ولا في اثبات شيء من الـواجبات ولا تحـريم شيء من المحظورات ولا تحليل شيء من المباحات، وإنما يُعلمُ ذلك من جهة الرسل الصادقين من قبل الله تعالى، ولو لم يرد الحكم والأمر من قبل الله تعالى لما وجب على العقلاء معرفة شيء من ذلك»[40].

وإذن فـالخلاف بـين المعتزلـة والأشاعـرة في هذه المسـألة يـرجع إلى اعتبـارات مذهبيـة ايديولوجية وليس إلى اعتبارات معرفية ايبيستيمولوجية. انـه يتلخص في المسألـة التاليـة: هل المعرفة بالله من خلال النظر في العالم بوصفه امارة ودليلا على وجوده واجبـة على الإنسـان قبل بعثة الرسل ـ وهذا رأي المعتزلة ـ أم أنها واجبة فقط لأن الله قد أمر بذلك بواسـطة الرسـل، وهذا رأي خصوم المعتزلة من الأشاعرة والحنـابلة وغيرهم. والمسـألة الـدينية التي تـترتب على هذه هي التالية: هل يعاقب الانسان على جهله بالله قبل أن تبلغه الـرسالـة أم أنه لا يعـاقب إلا بعد التبليغ؟ ذلك هو مضمون الخلاف حـول أيهما أسبق: العقـل أم السمع. هـل العقل قبل ورود السمع كما يقول المعتزلة أم أن العقـل بعد ورود السمـع كما يقـول أهل السنة من الأشاعرة وغـيرهم. والخلاف كـما هو واضـح يؤسس مذهبـاً دينياً في المسؤوليـة والجزاء وليس وجهة نظر في المعرفة.

من هنا يجب القول إن موقف المعتزلة وموقف الأشاعرة، بـل وموقف البيـانيين جميعـاً، من المعـرفة الاستـدلالية مـوقف واحد من النـاحية الايبيستيمـولوجيـة: المعـرفـة النـظريـة أو الاستدلالية هي التي تحصـل بتوسط النـظر، أو تتولـد عن النظر، والنـظر يكون في الـدليل، والدليل أمارة وعلامة ترشد إلى المدلـول، **والعلاقـة بين الـدليل والمدلول ليست ضروريـة**، بمعنى أنها لا تخضع لمبدأ السببيـة. أما أنـواع الأدلة فهي عنـدهم جميعاً: «حجـة العقل والكتـاب والسنة والاجماع»[41]. ولا يختلفـون الا في ترتيبهـا: المعتزلـة يضعون العقـل في المرتبـة الأولى بناء على رأيهم القائل إن معرفة الله واجبة عقلاً قبل بعثة الرسـل، والأشاعـرة يضعونـه في المرتبـة الأخيرة بناء على رأيهم المخالف الذي ينص على أن معرفة الله واجبـة بعد الـرسالـة النبويـة. تبقى بعد ذلك طريقة الاستدلال وآلياته، وهي أساسـاً: الاستدلال بـالشاهـد على الغـائب، وقد سبق أن بيّنا[42] أن هذا النوع من الاستدلال يؤول في نهاية الأمـر إلى المقايسـة، وبالتـالي فالعلاقة بين الشاهد والغائب، أو بين الأصلْ والفرع، في هـذا النوع من الاستـدلال لا تقوم على السببية والضرورة العقلية، بل على المشابهة، والمقاربة[43].

تلك كـانت صورة العقـل البياني عن نفسـه وعن نوع المعـرفة التي بـامكانـه أن يحصل عليها. فإذا نحن أردنا أن نلخص جميع ما سبق تحليله ومناقشته خلال هذا الفصل، في عبارة

---

(٤٠) الحنبلي، **المعتمد في أصول الدين**، ص ٢١.
(٤١) عبدالجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص ٨٨.
(٤٢) انظر: القسم ١، الفصل ٤.
(٤٣) المصدر نفسه.

قصيرة، أمكن القول: **إن العقل البياني يحكمه مبدأ التجويز، وبالتالي فهو لا يعترف لا بمبدأ الهوية ولا بمبدأ السببية. والمبدأ العقلي الوحيد الذي يعترف بـه هو مبـدأ عدم التناقض. أما مبدأ الثالث المرفوع فموقفه منه يختلف حسب المعضلات التي تواجهه**: يحترمه عنـدما يتعلق بالجزئيات والمحسوسات. أما عندما يتعلق الأمر بالكليات والمجرّدات فقد لا يتردد في خرقه، الشيء الذي يؤدي حتماً إلى خرق مبدأ عدم التناقض نفسه، كما سنرى في الفقرة التالية.

- ٣ -

من المشاكل الكبرى في الفلسفة مشكلة العلاقة بين العقل والوجود. وقـد انعكس هذا المشكـل على التـأليف الكلاسيكي في الفلسفـة حيث نجد مبحث المعـرفـة ومبحث الـوجـود يقدّمان كقارتين مستقلتين تشكلان مـع مبحث القيم القارات الثـلاث التي يتحرك فيهـا الدرس الفلسفي. وهذا التصنيف القارّي لمـوضوعـات الفلسفة لم تكن تمليـه الاعتبارات البيـداغوجيـة وحدها بل تفرضه فرضاً طبيعة العـلاقة بـين تلك القارات بعضهـا مع بعض. ذلـك أن محاولـة اقامة جسر بيـداغوجي بـين مبحث المعرفـة ومبحث الوجـود أو بين احـدهما وبـين مبحث القيم يتـطلّب التفلسف، بمعنى أن هذا الجسر لا يمكن أن يكـون إلا وجهـة نـظر فلسفيـة، وفي أكـثر الموضوعات الفلسفية تعقيداً. ولذلك كانت بيداغوجيـا التأليف الفلسفي الكـلاسيكي تفضل استكشاف كل قارة على حدة، دون الانشغال بمسألة الجسر.

أمـا في الحقل المعـرفي البياني فـالمسألـة أيسر وأهون. بـل يمكن القول إن الانتقـال من «العقل» إلى «الوجود» لا تطرح أي مشكلة بيداغوجية من النوع الذي ذكرنا.. ولكن شريطة أن نفهم العقل والوجود فهماً بيانيّاً.. أي كـما يتحددان في الاطـار المرجعي البيـاني. أمّا معنى «العقل» في هذا الاطار فقد عـرفناه. انـه باختصـار: العلم. وأما «الـوجود» - بـالمعنى البياني للكلمة - فهذا مـا سنتعرف عليـه في هذه الفقـرة. ويكفي للانتقـال إليه أن نضـع، كجسر، السؤال التـالي: إذا كـان «العقـل» هـو «العلم»، وهـذا الأخـير يقتضي معلومـاً ولا بـدّ، فـما «المعلوم» وما أصنافه؟

يقدم البيانيون عن هذا السؤال جوابين: أحدهما للمعتزلة، والآخـر للأشـاعرة. ولكي ننتقل مباشرة إلى جوهر الخلاف بينهما، وبالتالي إلى الإشكالية الرئيسية التي تهيمن على مبحث «الوجود» عند البيانيين، نترك الكلمة للباقلاني يعرض علينـا حد «العلم» و «المعلوم» من وجهـة نظر الأشاعرة. يقول: «فإن قال قائل: ما حد العلم عنـدكم؟ قلنا: حـده انه معـرفة المعلوم عـلى ما هـو به... فإن قال قائل: ولِمَ رغبتم عن القول بأنه معرفة الشيء على ما هو به إلى القول بأنه معرفة المعلوم على ما هو به؟ قيل له: لما قام من الدليل عـلى أن المعلوم يكون شيئـاً وما ليس بشيء، لأن المعـدوم معلوم وليس بشيء ولا موجود. ولو قلنا: حدّه أنه معرفة الشيء عـلى ما هـو به لخرج العلم بما ليس بشيء من المعلومـات المعدومـات من أن يكون علماً، وذلك مفسد له (= للحد) فوجب صحة ما قلناه»[٤٤].

---

(٤٤) الباقلاني، **التمهيد**، ص ٦ - ٧.

المعلوم اذن صنفان: موجود ومعدوم. وهذا ما يتّفق عليه البيانيون جميعاً، أشاعرة ومعتزلة، بل ان هذا التصنيف هو للمعتزلة أصلاً. ولكن المشكلة التي احتدم الجدال حولها بين الفريقين هي مشكلة «المعدوم»، هل هو شيء (كالموجود) أم أنه ليس بشيء؟ أمّا الأشاعرة فيقولون، كما رأينا في نص الباقلاني، «المعدوم معلوم وليس بشيء ولا موجود»، بمعنى أنه مجرد نفي. أما المعتزلة فيقولون بالعكس من ذلك: «المعدوم شيء». ومن هنا **مشكلة شيئية المعدوم**، المشكلة المركزية في مبحث «الوجود» عند البيانيين. ولما كان المعتزلة هم الذين أثاروا هذه المشكلة أصلاً فلنستمع أولاً إلى رأيهم في «الموجود» من جهة، و «المعدوم» من جهة ثانية، قبل الخوض في أصول المشكلة وفصولها.

يقول القاضي عبدالجبار: «أما الموجود، فعلى ما ذكره شيخنا أبو عبدالله البصري (متوفى سنة ٣٦٧ هـ) وشيوخنا البغداديون، انه **الكائن الثابت**. وهذا لا يصح لأن قولنا موجود أظهر منه. ومن حق الحد أن يكون أظهر من المحدود. وبعد، فإن الكائن انما هو الثابت، والثابت هو الكائن، فيكون في الحد تكرار مستغنى عنه. وبعد فإن الكائن إنما يستعمل في الجوهر الذي حصل في حيز، فكيف يصح تحديد الموجود به. وذكر قاضي القضاة في حد الموجود: انه المختص بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام. وهذا إن كان كذلك إلا أن ايراده على طريقة التحديد لا يصح، لأنه أشكل من قولنا موجود، ومن حق الحد أن يكون أظهر منه، فالأولى أن لا يحد الموجود بحدّ لأن كل ما يذكر في حده فقولنا موجود اكشف منه وأوضح. **فلو سئلنا عن حقيقة الموجود فالواجب أن نشير إلى هذه الموجودات**. وأما المعدومات فعلى ما قاله شيخنا أبو عبدالله البصري: انه المنتفي الذي ليس بكائن ولا ثابت. وهذا لا يصح لأنّ المنتفي إنما يستعمل في المعدوم الذي وجد مرة ثم عدم أخرى فيخرج عن الحد كثير من المعدومات. ومن حق الحد أن يكون جامعاً مانعاً لا يخرج منه ما هو منه ولا يدخل فيه ما ليس منه. وبعد فإن قول: المنتفي، هو قوله: ليس بكائن ولا ثابت، فيكون تكراراً لا فائدة فيه. **فالأولى: أن يحد المعدوم بأنه المعلوم الذي ليس بموجود**»[45].

واضح أننا هنا أمام ثلاثة آراء متباينة لشيوخ المعتزلة:

الرأي الأول يقول: الموجود هو «الكائن الثابت» وبالتالي المعدوم هو «المنتفي الذي ليس بكائن ولا ثابت». وإذا قرأنا هذا التعريف داخل الحقل المعرفي البياني وجدناه مستقى مباشرة من اللغة. قال في لسان العرب: «الكون: الحدث... والكائنة: الحادثة... أنا أعرفك منذ كنت أي منذ خلقت... والتكون: التحرك، ... وفي الحديث: أعوذ بك من الحور بعد الكون. قال ابن الأثير: الكون مصدر «كان» التامة. يقال: كان يكون كوناً أي وجد واستقر، يعني (= الحديث): أعوذ بك من النقص بعد الوجود والثبات». وإذن **فالموجود حسب ما تقدم هو الحادث، أو المخلوق، المستقر، الثابت**. ومن **هنا كان «المعدوم» هو ما انتفى عنه الحدوث والاستقرار، أي الفاني**. ولكي تتضح الصورة في أذهاننا يجب أن نفكر في المسألة داخل نظرية الجوهر الفرد. فالجوهر لا يوجد إلا بأن يخلق الله فيه اعراضا، وإذا كف الله عن خلق الأعراض فيه فني وزال. فما دامت الأعراض تتوالى عليه فهو موجود مخلوق حادث مستقر ثابت. وإذا أمسك الله عن خلق الأعراض فيه فني وانتفى.

---

(٤٥) عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ١٧٥ ـ ١٧٧.

أما الرأي الثاني فيجعل «الوجود» صفة للشيء إذا قامت به «تظهر عندها الصفات والأحكام»، أي أن الشيء لا يوصف بصفة ولا يحكم عليه بحكم إلا إذا اتصف أولاً بصفة الوجود، والصفة المقصودة هنا هي «الحدوث». يجب أن يحدث الشيء أولاً، أي يخلق، وبعد ذلك يوصف بهذا الوصف أو ذاك ويحكم عليه بهذا الحكم أو ذاك.

وأما الرأي الثالث فهو للقاضي عبدالجبار الذي رفض التعريفين السابقين بدعوى أن كلاً منهما أغمض من المحدود. وعلى الرغم من أنه يلتقي هنا مع ما يشترطه المناطقة في الحد فإن تصوره للوجود بقي مع ذلك بيانياً تماماً، أي خارج المنطق والفلسفة. فتعريف الموجود عنده يجب أن يكون بالإشارة إلى الموجودات، ومعنى ذلك أن التعريف الأوضح المبين هو التعريف بالمثال، كأن نقول: الموجود هو كهذه الشجرة أو مثل هذا الكرسي أو كهذا الرجل، تماماً مثلما فعل سيبويه عندما عرف «الاسم» بقوله: «فالاسم رجل وفرس وحائط».

وأما اعتراضه على شيخه أبي عبدالله البصري في تعريفه للمعدوم بأنه «المنتفي الذي ليس بكائن ولا ثابت» بدعوى أن «المنتفي انما يستعمل في المعدوم الذي وجد مرّة ثم عدم أخرى» وبالتالي «يخرج عن الحد كثير من المعلومات» فهو اعتراض يمليه عليه تعريفه للموجود تعريفاً بالمثال، فكما ان الموجودات متعددة، فكذلك المعدومات: منها ما لم يوجد (= يحدث) بعد، ومنها ما كان ولم يعد كائناً، ومنها ما لم يكن ولا هو كائن ولكن سيكون. . . الخ؛ ومن هنا تعريفه المعدوم بأنه «المعلوم الذي ليس بموجود» إما لأنه لم يعد موجوداً، وإما لأنه لم يوجد بعد. ومن هنا يتّضح أن «المعلوم» في نظر المعتزلة وأيضاً في نظر الأشاعرة وكافة البيانيين هو أعم من الوجود. إذ المعلوم قد يكون موجوداً وقد يكون معدوماً.

وإذن فمفهوم «الوجود» في الحقل المعرفي البياني يختلف عن مفهومه عند الفلاسفة. ذلك لأنه إذا كان الوجود عند هؤلاء هو «لفظ مشترك يقال على جميع المقولات» لكونه أكثر الأشياء كلها عمومية وكلية كما يقول أرسطو، أو انه «اسم لجنس جنس من الأجناس العالية على أنه ليست له دلالة على ذاته، ثم يقال على كل ما تحت كل واحد منها على أنه اسم لجنسه العالي»[46]، فإنه عند المتكلمين يدخل تحت مقولة أعم هي «المعلوم». وإذن فـ «المعلوم» عندهم هو الذي يمكن أن يقال فيه إنه: «لفظ مشترك يقال على جميع المقولات» وبعبارة أخرى المعلوم عندهم: «لفظ مشترك يقال على كل شيء». وفي هذا المعنى يقول الجبائي: «القول: شيء سمة لكل معلوم، ولكل ما أمكن ذكره والاخبار عنه»[47]. ولذلك يرى «ان القول في الباري أنه موجود قد يكون بمعنى: معلوم، وان الباري لم يزل واجداً للأشياء بمعنى انه لم يزل عالماً وان المعلومات لم تزل موجودات لله، معلومات له بمعنى انه لم يزل يعلمها. وقد يكون (الله) موجوداً بمعنى لم يزل معلوماً. وبمعنى لم يزل كائناً»[48]. المعلوم، لا الموجود،

---

(٤٦) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠)، ص ١١٥.

(٤٧) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٦٩)، ج ٢، ص ٢٠٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

هو أعم المقولات عند البيانيين. ولما كان المعلوم عندهم قسمان موجود ومعدوم، فهل المعدوم شيء كالموجود، أم أن لفظ «شيء» يقال على الموجود فقط؟

تلك هي مسألة «شيئية المعدوم» التي ثار حولها جدال واسع بين المعتزلة والأشاعرة. وقبل أن نبحث في أصل المشكلة وحقيقتها لنعمل على التعرف أولا على رأي كل فريق في العلاقة بين «الشيء» و «الموجود».

يقول الجويني: «ما صار إليه أهل الحق (= الأشاعرة) ان حقيقة الشيء: الموجود. كل شيء موجود، وكل موجود شيء. وما لا يوصف بكونه شيئاً لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً، فاطرد الحال في طرده وعكسه. والمعدوم منتفٍ من كل الوجوه، ومعنى تعلّق العلم به: العلم بانتفائه. وذهب المعتزلة إلى أنّ حقيقة الشيء: المعلوم، واطردوا ذلك وعكسوه، وقالوا على مقتضاه: كل معدوم شيء. وأول من أحدث هذا القول منهم الشحام، ثم تابعه معتزلة البصرة وأثبتوا المعدوم شيئاً وذاتاً وعيناً ووصفوه بخصائص أوصاف الأنفس وزعمُوا أنه جوهر في عدمه لنفسه وأن العرض لون أو طعم أو رائحة أو كون فأثبتوا خصائص الأجناس عدما كما أثبتوها وجوداً، وناقضوا في أوصاف منها التحيز فلم يصفوا الجوهر بالتحيز»[49].

يبدو من هذا النص وكأن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة يدور حول تعريف «الشيء». هل «الشيء» هو الموجود فقط، مثل هذه الطاولة وهذا الكرسي وغيرهما من الأشياء الموجودة بالمعنى البياني للكلمة، أي الثابتة المتمكنة، وهذا رأي الأشاعرة، أم أن لفظ «الشيء» يشمل كل «معلوم»، موجوداً كان أو معدوماً كما يقول المعتزلة؟ وهم جميعاً متفقون على أن «المعلوم» قسمان: الموجود وهو شيء عندهم جميعاً، والمعدوم وهو شيء عند المعتزلة، وليس بشيء عند الأشاعرة الذين يعتبرونه مجرد مُنْتَفٍ. ومعنى كونه معلوماً عندهم: اننا نعلم انتفاءه. يقول الباقلاني: «والمعدوم منتف ليس بشيء: فمنه معلوم معدوم لم يوجد قط ولا يصحّ أن يوجد قط، وهو المحال الممتنع الذي ليس بشيء، وهو القول المتناقض نحو اجتماع الضدين وكون الجسم في مكانين... ومنه معدوم لم يوجد قط ولا يوجد أبداً وهو مما يصح ويمكن أن يوجد، نحو ما علم الله أنه لا يكون من مقدوراته وأخبر ألا يكون من نحو رده أهل المعاد إلى الدنيا... ومنه معلوم معدوم في وقتنا هذا وسيوجد فيما بعد مثل الحشر والنشر.. وقيام الساعة وأمثال ذلك مما أخبر الله تعالى أنه سيفعله وعلم أنه سيوجد. ومعلوم آخر هو معدوم في وقتنا هذا وقد كان موجوداً قبل ذلك نحو ما كان وتَقَضَّى من أحوالنا وتصرفاتنا... ومعلوم آخر معدوم قبل ذلك يمكن عندنا أن يكون ويمكن أن لا يكون ولا يُدْرَى أيكون أم لا يكون نحو ما يقدر الله تعالى عليه مما لا نعلم نحن أيفعله أم لا يفعله نحو تحريك الساكن من الأجسام وتسكين المتحرك وأمثال ذلك»[50].

وواضح أنّ طرح المسألة بهذه الصيغة إنما جاء متأخراً، فالجويني كما رأينا يؤكد أن أول من أحدث القول بشيئية المعدوم من المعتزلة هو الشحام، وهو من أصحاب أبي الهذيل،

---

(٤٩) أبو المعالي عبدالملك الجويني إمام الحرمين، الشامل، تحقيق فيصل بدير عون، سهير محمد مختار وعلي سامي النشار (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٩)، ص ١٢٤.

(٥٠) الباقلاني، التمهيد، ص ١٥ ـ ١٦.

وهذا يعني أن القول بشيئية المعدوم سابق لقيام فرقة الأشاعرة[51]. وإذا كنّا لا نعرف بالضبط الإطار الذي أثيرت فيه المسألة لافتقادنا نصوص المعتزلة الأوائل فإنّ ما ذكره الأشعري بصدد اختلاف المتكلمين حول ما إذا كان من الجائز أن نسمي الله «شيئاً» أم لا، ما يرشدنا إلى مصدر المشكلة. ذكر الأشعري أن المتكلمين، باستثناء جهم بن صفوان، يقولون إن الله «شيء»، ولكنهم اختلفوا في المعنى المقصود بذلك، فكان منهم من قال: «معنى أن الله شيء: معنى أنه موجود، وهذا مذهب من قال: لا شيء الا موجود». وكان منهم من قال: «معنى أن الله شيء هو إثباته. وقد ذهب إلى هذا قوم زعموا أن الأشياء أشياء قبل وجودها وأنها مثبتة أشياء قبل وجودها». ثم يضيف الأشعري قائلاً: «وقال الجبائي القول: «شيء» سِمَة لكل معلوم ولكل ما أمكن ذكره والاخبار عنه. فلما كان الله عز وجل معلوماً يمكن ذكره والاخبار عنه وجب أنه شيء» ثم يضيف قائلاً: «وكان الجبائي يقول: إن الباري لم يزل غير الأشياء التي يعلم أنها تكون والتي يعلم أنها لا تكون وأنها تعلم أغيارا له قبل كونها[52]... وكان يقول ان الموجودات التي وجدت هي التي لم تكن قبل كونها موجودة، وكان لا يمنع من القول لم يزل الباري عالماً بالأجسام والمخلوقات، لا على أنه يسميها أجساماً قبل كونها ومخلوقات قبل كونها، ولكن على معنى أنه لم يزل عالماً بأن ستكون أجساماً ومخلوقات»[53].

يتبين مما تقدم أن المسألة طرحت أول ما طرحت، في اطار النقاش حول احدى القضايا الأساسية في علم الكلام منذ المراحل الأولى من نشأته، مسألة الصفات: صفات الله. وقد أورد الأشعري نفسه ذلك في سياق حديثه عن «اختلاف الناس في الأسماء والصفات» وكان من جملة ما طرحوا: «هل يُسمى الباري شيئاً أم لا؟». وكان لا بد أن يجيبوا بالإيجاب لأن القول إن الله: «ليس شيئاً» أو «لا شيء» معناه في الحقل الدلالي البياني: نفيه وإلغاؤه وإنكار وجوده. فلما اضطرهم هذا إلى القول «إن الله شيء» تساءلوا: ما معنى وصف الله بأنه «شيء»؟ فكان منهم من قال معناه انه موجود فطابق بين «الشيء» و«الموجود». والموجود في الحقل الدلالي البياني هو كما قلنا: الكائن الثابت، المتحقق المتمكن (= من وجدت الضالة). ولما كانت هناك «أمورٌ» لا تتصف بالوجود بهذا المعنى مثل «الضّالة» قبل أن يجدها صاحبها الباحث عنها، ومثل الأمور التي نعرف أنها ستحدث، فإنّ المطابقة بين «الموجود» و«الشيء» تصبح متعذرة، خصوصاً وقد سمى الله قيام الساعة «شيئاً» قبل كونها، أي قبل حصولها موجودة متحققة فقال: ﴿إنّ زلزلة الساعة شيء عظيم﴾ (الحج: ١). واذن فلقد كان لا بد من التمييز بين الشيء والموجود، باعتبار أن من الأشياء ما هو موجود ومنها ما هو غير موجود أي «معدوم». ومن هنا قول الجبائي: «القول شيء سِمَة لكل معلوم» موجوداً كان أو معدوماً. وبالتالي فـ «المعدوم شيء» لأنه معلوم.

هذا جانب، وهناك جانب آخر في النص الذي نقلناه عن الأشعري، ويتعلق الأمر

---

(٥١) توفي مؤسس هذه الفرقة، أبو الحسن الاشعري سنة ٣٢٤، وكان في أول أمره معتزلياً من تلامذة الجبائي.

(٥٢) الاشعري، **مقالات الاسلاميين**، ج ٢، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

بـ «معلومات» الله، أي موضوعات علمه، أي أشياء العالم الموجودة. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا الصدد هو: هل يعلم الله هذه الأشياء منذ الأزل، أي قبل أن يخلقها، أم أنه يعلمها فقط عند خلقه إياها؟ ولما كان علم الله قديماً، لا يتجدّد ولا يتغير، فإنه لا بد من القول إن الله يعلم الأشياء قبل أن تكون. ولما كان هو غير الأشياء، وكانت الأشياء أغياراً له قبل أن تكون كما بعد أن تكون، فيلزم عن ذلك أن الأشياء «تعلم أشياء قبل كونها وتسمى أشياء قبل كونها» أي قبل وجودها العيني المشخص، وبالتالي فـ «المعدوم شيء».

ومما يجب أن يشدّ انتباهنا فيما حكاه الأشعري عن الجبّائي قول هذا الأخير: إن الأشياء التي تسمى أشياء قبل كونها هي فقط: الجواهر والألوان... أما الهيئات (= الأشكال) والأجسام والأفعال فلا تسمى أشياء قبل كونها، أي أنها لا تدخل تحت مقولة: «المعدوم شيء».

ويضبط الجبائي هذه المسألة على النحو التالي: قال فيما حكاه عنه الأشعري:

- «وما سمي به الشيء لنفسه فواجب أن يسمى به قبل كونه، كالقول جوهر، وكذلك سواد وبياض وما اشبه ذلك»، فهذه كلها تدخل تحت مقولة «المعدوم شيء».

- «وما سُمّي به لوجود علّة لا فيه فقد يجوز أن يسمى به مع عدمه وقبل كونه إذا وجدت العلّة التي كان لها مسمّى بالاسم، كالقول مدعو ومخبر عنه إذا وجد ذكره والاخبار عنه وكالقول فانٍ يسمى به الشيء مع عدمه إذا وجد فناؤه». وهذا معناه أن الموجود الغائب، بعد حضوره، أو الفاني، بعد وجوده، يدخل هو أيضاً تحت مقولة: «المعدوم شيء».

- «وما سمي به الشيء لوجود علة فيه فلا يجوز أن يسمى به قبل كونه مع عدمه، كالقول متحرك واسود وما أشبه ذلك».

معنى ذلك أن ما يسمّى به «الشيء»، صنفان: صنف يجب أو يجوز أن يطلق عليه اسم «شيء» وبالتالي فهو إما موجود وإما معدوم. وصنف لا يجوز أن يطلق عليه اسم «شيء»، وبالتالي فهو ليس موجوداً ولا معدوماً. فالحجر شيء، وبالتالي فهو إما موجود وإما معدوم. ومثله السواد. أما قولنا «عالم» فهو ليس بشيء بل هو وصف يطلق على من قام به العلم. فالعلم هو علة كون العالم عالماً. وبما أن المعدوم شيء فإن قولنا «عالم» بما أنه ليس بشيء فهو ليس بمعدوم، وأيضاً ليس بموجود لأن كل موجود شيء. وإذا كان ذلك كذلك، أي لا هو معدوم ولا هو موجود، فما عساه يكون اذن؟

يجيب أبو هاشم الجبائي: انه «حال»... ورجع بنا القول إلى «الحال».

- ٤ -

سبق أن تعرضنا لمفهوم «الحال» عند المتكلمين عند تحليلنا لإشكالية التعليل في القياس

البياني[54]. ذلك لأن البحث في العلل ارتبط عندهم بما أسماه أبو هاشم الجبائي المتوفى سنة ٣٢١ هـ بـ «الحال». ورغم أن كثيراً من رجالات المعتزلة قد أنكروا القول بها فقد تبناها أقطاب من الأشاعرة، إما مع تردد كالباقلاني، أوْ بدون تردّد كالجويني (يقال إنَّهُ عدل عن القول بها في آخر حياته). ويبدو أن علم الكلام لم يعرف مشكلة هزَّت كيانه كمشكلة «الأحوال». لقد اضطرب في شأنها المعتزلة والأشاعرة معاً أيّما اضطراب، في وقت كان علم الكلام قد بلغ فيه أوج تطوره وقطع أشواطاً بعيدة على طريق تنظير مسائله وتشييد صرح الرؤية البيانية «العالمة». لقد كانت مشكلة «الحال» في علم الكلام، اذن، من تلك المشاكل العويصة التي تتجسم فيها أزمات النمو في العلوم، والتي يتطلب تجاوزها إعادة النظر في الجهاز المفاهيمي الموظّف في هذا العلم، بل إعادة تأسيس البناء كله. فهل وفق علم الكلام إلى تجاوز هذه المشكلة الخطيرة وطرق آفاق جديدة؟

قبل الجواب عن هذا السؤال لا بد من التعرف عن قرب على جوهر المشكل المطروح.

كانت مشكلة «الصفات» من أهم المشاكل الأساسية في علم الكلام. وكما سبق أن أوضحنا ذلك قبل لدى تحليلنا لإشكالية التعليل في القياس البياني فلقد عمد المتكلمون معتزلة وصفاتية (= كلابية، أهل السنّة) الى إثبات الصفات للذات الالهية باعتماد منهجهم المفضل: الاستدلال بالشاهد على الغائب، فقالوا مثلاً: لما كان العلم هو «علة» كون الواحد منا عالماً، ولما كان الله عالماً، فلا بد أن يكون عالماً بـ «علم»، أي لا بدّ أن يكون العلم صفة له. وهكذا قالوا في باقي الصفات التي تستحقها الذات الإلهية. تبقى بعد ذلك مسألة ما إذا كانت الصفات، مثل العلم والقدرة والإرادة... الخ، صفات زائدة على الذات كما يقول الصفاتية أم أنها عين الذات كما يقول المعتزلة، وهي مسألة لا تهمنا في موضوعنا كثيراً. ما يهمنا هنا هو تلك **الأوصاف** التي تعلل بتلك الصفات، مثل عالم، قادر، مريد... الخ، وهي التي اطلق عليها أبو هاشم الجبائي اسم «الأحوال».

ويشرح الجويني معنى «الحال» بصورة عامة فيقول: «ومما يليق بالأحوال أنا إذا وصفنا شيئاً بالوجود، ثم أثبتنا له بعد الوجود صفات نحو كون الجوهر متحيزاً أو كون العرض علماً أو جهلاً أو إرادة أو قدرة، فهذه الصفات الزائدة على الوجود أحوال عند مثبتيها (= أي القائلين بالأحوال) وهي عند نفاتها (= منكري الأحوال) أنفس الذوات وأعيانها» وهكذا فالوصف «عالم» في قولنا «زيد عالم» هو حال لزيد عند القائلين بـ «الحال» وهو زيد نفسه عند المنكرين لها، ويضيف الجويني قائلاً: «والذي يضبط ذلك أن الأحوال عند مثبتيها تنقسم إلى ما يعلل وإلى ما لا يعلل. وأما ما يعلل فهو الأحوال الثابتة للذوات من المعاني القائمة بها» كـ «عالم»، و «قادر»... الخ. أما لا يعلل فهو «كل وصف لا يرجع إلى نفي ولا يتناقض العلم بوجود الموصوف مع الجهل به»[55] مثل قولنا «متحيز» فهو صفة نثبتها للجوهر، ولكن الجهل بها لا يمنعنا من العلم به. فنحن نتصور الجوهر دون أن نستحضر في أذهاننا كونه متحيزاً أو غير متحيز.

---

(٥٤) انظر: الفصل ٤، فقرة ٣.

(٥٥) الجويني، الشامل، ص٦٣٠.

وحسب عبدالقاهر البغدادي فإن الذي ألجأ أبا هاشم الجبائي إلى تسمية مثل هذه الأوصاف بـ «الأحوال» هو الإشكال الذي طرحه على المعتزلة خصومهم من الصفاتية حينما سألوهم عما يفترق به الجاهل عن العالم قائلين: هل «العالم منّا فارق الجاهل بما علمه، لنفسه أو لعلة؟» وبما أنه لا يمكن أن يكون قد فارقه واختلف عنه لنفسه، أي لـذاته، لأنهما معاً من جنس واحد (= كلاهما ذات إنسانية)، وبما أنـه لا يمكن أن يكون قـد فارقـه «لا لنفسه ولا لعلة لأنه لا يكون حينئذ بمفارقته أولى من آخر سواه» فلا يبقى إلا أنـه «انما فـارقه في كـونه عالماً، لمعنى ما». فما هو اذن هذا المعنى؟ أجاب أبو هاشم: «انه انما فارقه لحال كـان عليها». ثم يضيف البغدادي قائلاً: «فأثبت الحال في ثلاثة مواضع: احدها الموصوف الذي يكون موصوفاً لنفسه فاستحق ذلك الوصف لحال كان عليها، والثاني الموصوف بالشيء لمعنى صار مختصاً بذلك المعنى لحال، والثالث ما يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى فيختص بذلك الوصف دون غيره عنده لحال»[٥٦].

ويقدم الشهرستاني ضابطاً أدق وأوضح لمعنى الحال فيقول: «والضابط أن كلّ موجود، لـه خاصية يتميز بها عن غيره، فإنما يتميز بخاصية هي حال. وما تتماثل المتماثلات بـه وتختلف المختلفات فيـه فهو حال»[٥٧]. فالفحم والسبورة وهذا القلم الأسـود أشياء متماثلة، وما تتـماثل بـه هو «السوادية» فهي حال لها. وهي جميعاً تختلف عن الثلج والطباشير واللبن التي هي أشيـاء متماثلة في حـال لهـا هي «البياضيـة». وكذلـك قولنـا «عالم»، فهـو وصف يتماثـل به كـل الأشخاص العلماء، فـ «العالمية»، إذن، حال لهم يتماثلون بها، كما يختلفـون بها عن الجهال الذين تقـوم بهم حال مناقضة هي «الجاهلية»... وهكذا.

وإذا نظرنا إلى هذا الوصف المسمى «حالاً» من داخل نظرية الجوهر الفـرد فإن مشكلة ستصادفنا هي السؤال التالي: هل الأحوال جواهر أم أعراض؟ وهي ليست جواهر، فالجوهر قد يعلم بجوهريته ولا يعلم بكونه متحيزاً أو ساكناً أو متحركاً أو غير ذلك من الأوصاف التي هي أحـوال له. والأحـوال كما أنها ليست جـواهر ليست أعـراضاً أيضـاً، لأن العـرض يعلم بعرضيته، أي بكونه عرضاً، ولا يخطر بالبال كونه لوناً أو حركـة أو سكونـاً، ثم يعرف ذلـك منه بعد ذلك. وبمعنى آخر فكما اننا نفهم معنى الجوهر دون أن يخطر ببالنا كونه متحيزاً ونفهم معنى العرض دون أن يخطر ببالنا كونه لوناً أو حركة الخ... فان كون الجوهـر متحيزاً وكـون العرض سواداً صفات معقولة، أي تعقلها أذهاننا، ولكن دون أن تكـون من ضمن الجواهـر ولا من ضمن الأعراض. وبما أنه «ليس ثمة في الوجود إلا الجواهر والأعراض» فإن الإشكال الذي يطرح نفسه هو التالي: بما أن الأحوال ليست جواهر ولا أعراضـاً فيجب أن تكون غـير موجودة، أي معدومة. ولكن كيف يمكن تصـور ذلك وهي صفـات معقولـة نثبتها للذوات، وبها تتماثل هذه وتختلف؟ واذن فلا بد من القول إنها غير معدومة وبـالتالي فهي: «لا مـوجودة

---

(٥٦) عبـدالقاهـر البغدادي، **الفَرْق بين الفِـرَق** (بيروت: دار الآفـاق الجديـدة، ١٩٧٣)، ص ١٨٠ - ١٨١.

(٥٧) أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، **نهاية الاقدام في علم الكلام** ([د.م.]: الفـرد جيوم، [د. ت.])، ص ١٣٣. (نسخة بالافسيت، بغداد، مكتبة المثنى).

ولا معدومة». وبذلك قال أبو هاشم الجبائي ومن تبعه في اثبات الأحوال من المعتزلة والأشاعرة.

ليس هذا وحسب، بل هناك إشكال آخر ناتج عن الأول: ذلك أن أعم المقولات عند المتكلمين هو «المعلوم»، وهو صنفان: «الموجود»، و «المعدوم»، وبما أن الأحوال «لا موجودة ولا معدومة»، فيلزم عن ذلك أنها أيضاً «لا معلومة». ولكن كيف يمكن قبول هذه النتيجة ونحن نثبتها صفات للأشياء بها تتماثل وبها تختلف؟ إنها من هذه الناحية لا مجهولة، واذن فهي «لا معلومة ولا مجهولة» معاً، وبذلك قال أبو هاشم ومن تبعه من المعتزلة.

وإنما اضطر أبو هاشم إلى القول هو ومن تبعه من المعتزلة، إن الأحوال «لا معلومة» بسبب تمسكهم بأصلهم القائل: «المعدوم شيء». فلو قالوا انها معلومة، والمعلوم عندهم قسمان موجود ومعدوم، والمعدوم عندهم شيء، فانهم سيضطرون إلى القول، في كلتا الحالتين، إنها «شيء». وبما أن «الشيء» عندهم إما موجود وإما معدوم فإن «الحال» ستكون بالضرورة إما موجودة وإما معدومة، بينما اضطروا إلى القول انها لا موجودة ولا معدومة كما رأينا ذلك قبل، وإذن فلم يبق لهم إلا أن يقولوا إنها «لا معلومة» أي لا تدخل تحت مقولة «المعلوم».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك أصل آخر قال به أبو هاشم يمنع من القول إن الأحوال «معلومة»، وهو قوله إن العلم والجهل من جنس واحد، بمعنى أن ما لا يصح أن يعلم لا يصح أن يُجهل. وبعبارة أخرى لا يوصف الإنسان بالجهل إلا إزاء الأمور التي من الممكن أن يعرفها، أما ما لا يمكن أن يعرفه فلا يوصف بالجهل إذا لم يعرفه. فنحن مثلاً لا يمكن أن نعرف كيفية اجتماع النقيضين، ولذلك فلا معنى لوصف أحدنا بأنه جاهل بكيفية اجتماعهما. وإذن فإذا كانت الحال لا يصح أن تعلم فهي كذلك لا يصح أن تجهل، وبالتالي فهي «لا معلومة ولا مجهولة». وعندما اعترض على أبي هاشم بأنه إذا كانت الحال لا معلومة ولا مجهولة فكيف يجوز اثباتها وكيف يمكن فهمها، أجاب: أنا وان لم أقل ان الحال معلومة فأقول إنّ الذات معلومة على الحال، بمعنى أننا نعلم أن هذا الشخص على حال من العلم، هي كونه عالماً مثلاً، يتميّز بها عن شخص آخر هو على حال من الجهل، أي جاهل.

ذلك هو موقف أبي هاشم ومن تبعه من المعتزلة. أما مثبتو الأحوال من الأشاعرة فإنهم وان قبلوا ان توصف بأنها «لا موجودة ولا معدومة» فإنهم قالوا إنها معلومة، وسوغوا ذلك بإدخال تعديل على قسمة المعلوم. فبدلاً من قسمته قسمين فقط، موجود ومعدوم، جعلوه ثلاثة أقسام: موجود ومعدوم وحال. يقول الجويني في هذا الصدد: «المعلومات تنقسم ثلاثة أقسام: احدها وجود، والثاني عدم وانتفاء، والثالث وصف وجود وحال يتبعه، لا يوصف بالوجود على انفراده»[٥٨]. وإذا قال قائل: «لست أفهم رتبة بين الوجود والعدم» أجاب الجويني: بما أنك

---

(٥٨) الجويني، الشامل، ص ٦٤٠.

تفهم الوجود وتفهم العدم «فنحن نثبت وصفاً للوجود وننفي عن ذلك الوصف صفة الوجود والعدم».

ثم يضيف الجويني قائلاً: «والدليل على كون الحال معلومة أن تقول: من علم الذات ولم يحط بحالها علماً (= كأن نعلم وجود زيد ولا نعلم هل هو عالم أو جاهل)، ثم علم بعد ذلك كون الذات على تلك الحال (أي علم أن زيداً عالم)، فنحن نعلم قطعاً أنه علم (= في المرة الثانية) ما لم يعلمه (= في المرة الأولى) واستفاد ما لم يحط به علماً أولاً»[59].

ومن جملة ما وظفه مثبتو الأحوال للدفاع عن وجهة نظرهم تقسيم المتكلمين المعارف إلى صنفين، كما رأينا: معارف ضرورية ومعارف مكتسبة، فبناء على هذا التقسيم قالوا: اننا قد نعلم الذات ضرورة، كأن نرى زيداً من الناس بأعيننا واقفاً أمامنا، وقد نعلم حالاً لهذه الذات بالاستدلال، كأن نستدل من الامارات التي تبدو على زيد أنه رجل عالم. وإذن فهاهنا معلومان حصلنا عليهما على مرحلتين: المعلوم الأول هو ذات زيد، والمعلوم الثاني هو كونه عالماً. فذات زيد اذن غير كونه عالماً. فما نقول عن كونه عالماً إن لم نقل إنها حال له.

هنا ذهب نفاة الأحوال إلى القول إن المسألة ترجع إلى مجرد التسمية: تسمية المَحلّ، أي الذات، بـ «عالم» أو «جاهل»... الخ، وبالتالي فما به تشترك المتماثلات وتختلف المختلفات مثل العالمية والبياضية الخ انما هي أسماء وليست أحوالاً لمن سمي بها. فأجاب المثبتون بما يلي: **أولاً**، التسمية راجعة إلى المواضعة فهي ليست ضرورية، وبالتالي يمكن تقدير ثبوتها وتقدير انتفائها. وبما أن الأمر هنا يتعلق بعلة عقلية توجب حكماً، بمعنى أن كل من قام به العلم، وهو علة في كون العالم عالماً، لا بدّ يوجب فيه ذلك العلم حكماً، وهو كونه عالماً، فإنه لا يجوز ثبوتها وانتفاء أحكامها، أي لا يجوز ثبوت العلم لشخص وانتفاء كونه عالماً. ثم **ثانياً** لأن التسمية قول قائم بقائله، والموصوف بأنه عالم شخص غيره، «ومن المستحيل أن يكون العلم القائم بمحل قول قائم بغيره». وإذن فلا يبقى إلا أن يكون الحكم (= عالم) الذي توجبه العلة (= علم) حالاً لمن قام به. وإذا رفضنا القول بهذه النتيجة بطل التعليل، وبطلان التعليل، في علم الكلام، معناه بطلان الطريق العقلي إلى اثبات الصفات لله تعالى[60]. والأشاعرة كما نعلم يقوم مذهبهم على إثبات الصفات زائدة على الذات، ولذلك تمسك بعضهم بالقول بـ «الحال» من هذه الجهة، وان كانوا قد اضطروا إلى التخلي عن القول بها أو التردد في شأنها من جهة أن القول بها يقتضي الجمع بين النقيضين.

تلك باختصار أهم الإشكالات التي طرحتها مسألة الحال، المسألة التي زعزعت صرح الرؤية البيانية وجعلتها تتأرجح بين القول بـ «الحال» وما يترتب عنه من الجمع بين النقيضين (= لا موجودة ولا معدومة)، وبين إرجاع المعاني العقلية التي توصف بها الذات إلى مجرد أسماء، الشيء الذي يؤدي إلى إنكار الحقائق العقلية، أو على الأقل التشكيك في وجودها. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن وبحدّة هو: ما مصدر هذه الإشكالات؟ وكيف تقبل بعض

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٦٤٠ ـ ٦٤٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٦٣٢ ـ ٦٣٣.

العقول الكبار كعقل أبي هاشم الجبّائي المعتزلي، وعقل إمام الحرمين الجويني الأشعري، الجمع بين النقيضين وقبول القول بـ «الحال»؟

* * *

عندما كان الغزالي بصدد شرح معنى الجزئي والكلي في كتابه «معيار العلم» كتب يقول: «إذا سبق إلى الحس شخص زيد حدث في النفس أثر وهو انطباع صورة الإنسانية فيه وهو لا يعلم. وهذه الصورة المأخوذة من الإنسانية المجردة من غير التفات إلى العوارض المخصّصة لو أضيفت إلى إنسانية عمرو لطابقته، على معنى أنه لو ظهر للحس فرس بعده يحدث في النفس أثر آخر ولو ظهر عمرو لم يتجدد في النفس أثر بل سائر أشخاص الناس في ذلك مستوية، سواء الأشخاص الموجودة والتي يمكن وجودها، لأنه استوت نسبته إلى الكل فسمي كلياً بهذا الاعتبار، إذ نسبته إلى كل واحد واحدة. فلهذه الصورة نسبة إلى أحد الأشخاص ولها نسبة إلى سائر الصور المرتسمة في النفس. فلما كانت نسبتها إلى أحد الأشخاص وغيره واحدة كان مثال مطابقتها كذلك، لهذا قيل انه كلي. ونسبته إلى النفس وإلى سائر الصور في النفس نسبة شخصية: فإنه واحد من آحاد العلوم المرتسمة في النفس». ثم يضيف قائلاً: «وهذا هو الذي أشكل على المتكلمين وعبروا عنه بالحال، واختلفوا في اثباته ونفيه. وقال قوم ليس بموجود ولا معدوم، وأنكره قوم. وأشكل عليهم الافتراق والاشتراك بين الأسماء، إذ السواد والبياض يشتركان في اللونية ويفترقان في شيء، فكيف يكون ما فيه الافتراق وما فيه الاشتراك شيئاً واحداً»[٦١].

وعندما انتهى الشهرستاني في كتابه نهاية الإقدام في علم الكلام من عرض حجج المثبتين للحال وحجج نفاتها أخذ يبين وجوه الخطأ لدى كل فريق.

فنفاة الأحوال أخطأوا حين قالوا إن ما يقع به التماثل وما يقع به الافتراق ـ أي العموم والخصوص ـ يرجع إلى الأسماء وأن الموجودات المختلفة تختلف بذواتها ووجودها. فبالإضافة إلى ما في هذا القول من تناقض (= نسبة الافتراق بين الأشياء إلى الأسماء وإلى ذوات الأشياء في ذات الوقت)، فإن في ارجاع التماثل والافتراق إلى مجرد الأسماء «إنكار لأخصّ أوصاف العقل... فإن العقل يدرك الإنسانية، كلية عامة، لجميع نوع الإنسان، مميزة عن الشخص المعين المشار إليه، وكذلك ـ يدرك ـ العرضية، كلية عامة، لجميع أنواع الأعراض من غير أن يخطر بباله اللونية والسوادية وهذا السواد بعينه. وهذا مدرك بضرورة العقل، وهو مفهوم العبارة، متصور في العقل، لا نفس العبارة إذ العبارة تدل على معنى في الذهن محقق هو مدلول العبارة، والمعبّر عنه لو تبدلت العبارة عربية وعجمية وهندية ورومية لم يتبدل المعنى المدلول». هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن القول بأن الموجودات المختلفة تختلف بذواتها ووجودها هو «من أشنع المقالات، فإن الشيء إنما يتميز عن غيره بأخص وصفه... وأخص وصف نوع الشيء غير، وأخص وصف الذات المشار إليها غير، فإن الجوهر يتميز عن العرض بالتحيز مطلقاً إطلاقاً نوعياً لامعيّناً تعيناً شخصياً، والجوهر المُعيَّن إنما يمتاز عن جوهر معيّن بتحيز مخصوص لا بالتحيز المطلق... فعرف أن الذوات انما تتمايز بعضها عن بعض تمايزاً جنسياً نوعياً لا بأعم صفاتها كالوجود، بل بأخص أوصافها، بشرط أن تكون كلية عامة. ولو أن الجوهر مايز العرض بوجوده كما مايزه بتحيزه لحكم على العَرَض بأنه متحيز وعلى الجوهر بأنه محتاج إلى التحيز، لأن الوجود والتحيز واحد، فما به يفترقان هو بعينه ما فيه يشتركان، وما به يتماثلان هو بعينه ما فيه يختلفان، ويرتفع التماثل والاختلاف والتضاد رأساً ويلزم أن لا يجري

(٦١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١)، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

حكم مثل في مثل حتى لو قام الدليل على حدوث جوهر بعينه كان هو محدثاً، ويحتاج إلى دليل آخر في مثل ذلك الجوهر». وبعبارة أخرى انه لو كانت الأشياء تختلف عن بعضها بذواتها ووجودها لما أمكن الخروج بحكم عام من أي استقراء للجزئيات، بل سيكون لكل جزئي حكمه.

وأما مثبتو الأحوال فأخطأوا حين «أثبتوا لموجود معين مشار إليه صفات مختصة به وصفات يشاركه فيها غيره من الموجودات وهذ أمحل المحال. فإن المختص بالشيء المعين والذي يشاركه فيه غيره واحد بالنسبة إلى ذلك المعين، فوجود عرض معين وعرضيته ولونيته وسواديته عبارات عن ذلك المعين المشار إليه. فإن الوجود اذا تخصص بالعرضية فهو بعينه عرض، والعرضية اذا تخصصت باللونية فهي بعينها لون، وكذلك اللونية بالسوادية والسوادية بهذا السواد المشار اليه. فليس من المعقول أن توجد صفة لشيء واحد معين وهي بعينها توجد لشيء آخر فتكون صفة معينة في شيئين كسواد واحد في محلين وجوهر واحد في مكانين، ثم لا يكون ذلك في الحقيقة عموماً وخصوصاً، فإن مثل سذا ليس يقبل التخصيص اذ يكون خاصاً في كل محل، فلا يكون البتة عاماً، وإذا لم يكن عامّاً لم يكن خاصاً أيضاً فيتناقض المعنى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أخطأ مثبتو الأحوال حين قالوا إن الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم «والوجود عندهم حال فكيف يصح أن يقال الوجود لا يوصف بالوجود، وهل هو الا تناقض في اللفظ والمعنى؟ وما لا يوصف بالوجود والعدم كيف يجوز أن يعم أصنافاً وأعياناً لأن العموم والشمول يستدعي أولاً وجوداً محققاً وثبوتاً كاملاً حتى يشمل ويعم ويعين ويخص». ثم يخاطبهم قائلاً: «كل ما أثبتموه في الوجود هو حال عندكم، فأرُونَا مرجوداً في الشاهد والغائب هو ليس بحال لا يوصف بالوجرد والعدم، فإن الوجود الذي هو الأعم الشامل للقديم والحادث عندكم حال، والجوهرية والتحيز وقبوله العرض كلها أحوال، فليس على مقتضى مذهبكم شيء ما في الرجود هو ليس بحال، وإن أثبتم شيئاً وقلتم هو ليس بحال فذلك الشيء يشتمل على عموم وخصوص، والأخص والأعم عندهم حال، فإذن لا شيء إلا لا شيء ولا وجود إلا لا وجود وهذا من أمحل ما يتصور».

بعد هذا التحليل لمكامن الخطأ - من وجهة النظر المنطقية - في آراء نفاة الأحوال ومثبتيها ينتقل الشهرستاني إلى بيان ما يعتقد أنه «الحق في المسألة» فيقول: «فالحق في المسألة إذن أن الإنسان يجد من نفسه تصور أشياء كلية عامة مطلقة دون ملاحظة جانب الألفاظ ولا ملاحظة جانب الأعيان، ويجد من نفسه اعتبارات عقلية لشيء واحد، وهي إما أن ترجع إلى الألفاظ المحددة وقد أبطلناه، وإما أن ترجع إلى الأعيان الموجودة المشار اليها (= الجزئية، المفردة) وقد زيّفناه، فلم يبق إلا أن يقال: هي معان موجودة محققة في ذهن الإنسان، والعقل الإنساني هو المدرك لها. ومن حيث هي كلية عامة لا وجود لها في الأعيان، فلا موجود مطلقاً في الأعيان ولا عرض مطلقاً ولا لون مطلقاً (أي ليس هناك وجود مطلق وعرض مطلق ولون مطلق في العالم الخارجي)، بل هي الأعيان بحيث يتصور العقل منها معنى كلّياً عاماً فتصاغ له عبارة تطابقه وتنص عليه، ويعتبر العقل منها معنى ووجها فتصاغ له عبارة حتى لو طاحت العبارات أو تبدلت لم يبطل المعنى المقدر في الذهن المتصور في العقل. فنفاة الأحوال أخطأوا من حيث ردُّوها إلى العبارات المجردة وأصابوا حيث قالوا ما ثبت وجوده معيناً لا عموم فيه ولا اعتبار. ومثبتو الأحوال أخطأوا من حيث ردوها إلى صفات في الأعيان، وأصابوا من حيث قالوا هي معان معقولة وراء العبارات. وكان من حقهم أن يقولوا هي موجودة متصورة في الأذهان بدل قولهم لا موجودة ولا معلومة. وهذه المعاني مِمّا لا ينكرها عاقل من نفسه، غير أن بعضهم يعبر عنها بالتصور في الأذهان، وبعضهم يعبر عنها بالتقدير في العقل، وبعضهم يعبر عنها بالحقائق

والمعاني التي هي مدلولات العبارات والألفاظ، وبعضهم يعبر عنها بصفات الأجناس والأنواع. والمعاني إذا لاحت في العقول واتضحت فليعبر عنها بما يتيسر له». ثم يختم قائلاً: «**فالحقائق والمعاني اذن ذات اعتبارات ثلاثة: اعتبارها في ذواتها وأنفسها، واعتبارها بالنسبة إلى الأعيان، واعتبارها بالنسبة إلى الأذهان. وهي من حيث هي موجودة في الأعيان يعرض لها أن تتعين وتتخصص، وهي من حيث هي متصورة في الأذهان يعرض لها أن تعم وتشمل، وهي باعتبار ذواتها في أنفسها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص. ومن عرف الاعتبارات الثلاثة زال اشكاله في مسألة الحال وبين له الحق في مسألة المعدوم هل هو شيء أم لا**»[٦٢].

وبخصوص مسألة المعدوم يقرر الشهرستاني أن هذه المسألة مبنية على مسألة الحال، ثم يضيف قائلاً: «وقد دارت رؤوس المعتزلة في هاتين المسألتين على طرفي نقيض: فتارة يعبرون عن الحقائق الذاتية في الأجناس والأنواع بالأحوال، وهي صفات وأسماء ثابتة للموجودات لا توصف بالوجود ولا بالعدم، وتارة يعبرون عنها بالأشياء وهي أسماء أحوال ثابتة للمعدومات لا تخصّ بالأخص ولا تعم بالأعم. وذلك أنهم سمعوا كلاما من الفلاسفة وقرأوا شيئاً من كتبهم، وقبل الوصول إلى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام، غير نضيج. وذلك أنهم أخذوا من أصحاب الهيولى مذهبهم فيها فكسوه مسألة المعدوم، وأخذوا من أصحاب المنطق والإلهيين كلامهم في تحقيق الأجناس والأنواع والفرق بين المتصورات في الأذهان والموجودات في الأعيان وهم على صواب ظاهر، دون الخنائى من المعتزلة لا رجالاً ولا نساء لأنهم أثبتوا أحوالاً لا موجودة ولا معدومة». وبعد أن يناقشهم في بعض جوانب هذه المسألة يضيف قائلاً: «والعجب كل العجب من مثبتي الأحوال أنهم جعلوا الأنواع مثل الجوهرية والجسمية والعرضية واللونية أشياء ثابتة في العدم لأن العلم قد تعلق بها، والمعلوم يجب أن يكون أشياء حتى يتوكأ عليه العلم، ثم هي بأعيانها، أعني الجوهرية والعرضية واللونية والسوادية، أحوال في الوجود ليست معلومة على حيالها ولا موجودة بانفرادها، فيا له من معلوم في العدم يتوكأ عليه العلم وغير معلوم في الوجود. ولو أنهم اهتدوا إلى مناهج العقول (=المنطق) في تصورها الأشياء بأجناسها وأنواعها لعلموا أن تصورات العقول ماهيات الأشياء بأجناسها وأنواعها لا تستدعي كونها موجودة محققة أو كونها أشياء ثابتة خارجة عن العقول، أو مالها بحسب ذواتها وأجناسها وأنواعها في الذهن من المقومات الذاتية التي تتحقق ذواتها بها لا تتوقف على فعل الفاعل، حتى يمكن أن تعرف هي والوجود لا يخطر بالبال، فإن أسباب الوجود غير، وأسباب الماهية غير، ولعلموا أن ادراكات الحواس ذوات الأشياء بأعيانها وأعلامها تستدعي كونها موجودة محققة وأشياء ثابتة خارجة عن الحواس. وما لها بحسب ذواتها من كونها أعياناً وأعلاماً في الحس من المخصّصات العرضية التي تحقق ذواتها المعينة بها هي التي تتوقف على فعل الفاعل حتى لا يمكن أن توجد هي عرية عن تلك المخصصات، فإن أسباب الماهية غير، وأسباب الوجود غير. ولما سمعت المعتزلة من الفلاسفة فرقاً بين القسمين ظنوا أن المتصورات في الأذهان هي أشياء ثابتة في الأعيان فقضوا بأن المعدوم شيء وظنوا بأن وجود الأجناس والأنواع في الأذهان هي أحوال ثابتة في الأعيان فقضوا بأن المعدوم شيء وأن الحال ثابت»[٦٣].

لا شك أن الشهرستاني يتحدث هنا من موقع المتكلم الأشعري خصم المعتزلة. وهو عندما يتهمهم بالأخذ من الفلاسفة انما يريد التشنيع بهم. والواقع ان دعواه بأن المعتزلة إنما قالوا بشيئية المعدوم تأثراً بالفلاسفة أصحاب الهيولى أو بأصحاب المنطق والإلهيين مسألة فيها نظر، كما يقولون. بل ان أبا الحسن الأشعري الخصم الأول للمعتزلة، المنشق عنهم الخارج من صفوفهم، والمؤسس للمذهب المعروف باسمه، والذي ينتمي إليه الشهرستاني وينافح

---

(٦٢) الشهرستاني، نهاية الاقدام في علم الكلام، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ١٦٣.

عنه، أقول إن أبا الحسن الأشعري نفسه يكذب، سلفاً، دعوى الشهرستاني تلك، لأنه ربط، كما رأينا قبل، مسألة المعدوم عند المعتزلة بمناقشات المتكلمين الأوائل في مسألة «الصفات والأسماء»، الشيء الذي يعني أن قول المعتزلة بشيئية المعدوم قول يجد اطاره ومصدره في علم الكلام نفسه، وينتمي بالتالي إلى إشكالية كلامية وليس إلى مذاهب فلسفية. إن انطلاق الرؤية البيانية العالمة، مع أوائل المتكلمين، من تصنيف الموجودات إلى ذوات وصفات وأفعال، وانشغال المتكلمين بضبط العلاقة بين هذه المستويات الثلاثة في الغائب (أي بالنسبة لله) قياساً على ما عليه الأمر في الشاهد (الإنسان) وإخضاع التفكير في ذلك للزوج جوهر/عرض وما شيّدوه عليه من تصورات، كل ذلك قد أدى، وكان لا بد أن يؤدي، إلى الإشكالات التي دفعت إلى القول بشيئية المعدوم ووصف الحال بأنها لا موجودة ولا معدومة.

أضف إلى ذلك أن المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، بقوا يناقشون المسألتين محتفظين لهما باسميهما ـ المعدوم والحال، خائضين في ذات الإشكالات المطروحة فيهما حتى بعد أن «نضجت» المقالات الفلسفية وشاعت وترجم المنطق وانتشرت مفاهيمه وذاعت وفي مقدمتها مفاهيم الكلي والماهية والوجود في الأذهان... الخ. ويكفي أن ينظر الإنسان إلى مؤلفات القاضي عبدالجبار وأبي رشيد النيسابوري من المعتزلة أو الباقلاني والبغدادي والجويني من الأشاعرة، وكلهم عاشوا بعد الفارابي بمدد تتراوح ما بين قرن وقرن ونصف (توفي الفارابي سنة ٣٣٩ هـ)، يكفي أن ينظر الإنسان في مؤلفات هؤلاء ليلمس بوضوح تمسكهم بالجهاز المفاهيمي البياني وتجنبهم للمفاهيم المنطقية والفلسفية التي كانت شائعة ذائعة في أيامهم، واحتفاظهم بالتالي بذات الإشكاليات الكلامية القديمة وحرصهم على التفكير فيها، في نفس إطارها وبواسطة نفس المفاهيم الكلامية البيانية الموظفة فيها.

ذلك ما أسماه ابن خلدون بـ «طريقة المتقدمين» من المتكلمين التي وضعها في مقابل «طريقة المتأخرين»[٦٤] التي دشنها الغزالي، والتي تميزت عن سابقتها بتوظيف القياس الأرسطي كمنهج، بدل قياس الغائب على الشاهد، وبتبني الجهاز المفاهيمي المنطقي كمفهوم الكلي ومفهوم الجزئي ومفاهيم الجنس والنوع والخاص والعام والماهية والوجود، والوجود في الأذهان، والوجود في الأعيان، والممكن والواجب... الخ، وتوظيفها في الدفاع عن المذهب الأشعري في علم الكلام ضد إلهيات الفلاسفة من جهة وضد المعتزلة من جهة أخرى حتى بعد أن غاب هؤلاء من الساحة بصورة نهائية. وإذا كنا قد تركنا الكلمة مطولاً للشهرستاني فليس فقط لأنه كشف لنا بوضوح عن «حقيقة» الإشكالية التي واجهت المتكلمين السابقين له وعبّروا عنها بمفهومي «المعدوم» و «الحال»، بل أيضاً لأن كلامه يقدم لنا صورة حيّة عمّا سيؤول

---

(٦٤) أبو زيد عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدمة، تحرير علي عبدالواحد وافي، ٤ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٣، ص ١٠٤٧ ـ ١٠٤٨. انظر كذلك ما قلناه في: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ج ١، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

إليه علم الكلام نتيجة قراءة إشكالياته بواسطة مفاهيم تقع خارجه، مفاهيم الفلسفة والمنطق. لقد آل الأمر إلى أن اختلطت في «طريقة المتأخرين» ـ والشهرستاني واحد منهم ـ مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة فـ «التبس شأن الموضوع في العلمين»، حسب تعبير ابن خلدون، وفقد علم الكلام طابعه البياني وصار مزيجاً من المفاهيم والمقولات والتصورات المتنافرة المتضاربة تعكس تفكك النظام المعرفي البياني إلى أجزاء متنافرة تزاحمها مفاهيم مأخوذة من النظام البرهاني معزولة عن إطارها المرجعي وحقلها المعرفي مما كانت نتيجته تكريس صراع المقولات والمفاهيم والرُّؤى داخل العقل العربي كما سنبين فيما بعد[65].

لنترك إذن «طريقة المتأخرين» هذه إلى حين ولنعد إلى «طريقة المتقدمين»، التي حرصنا على عدم تجاوزها في الفصول الماضية، لكونها تمثل النظام المعرفي البياني في خصوصيته وأصالته... ولنتساءل: ماذا يعكس النقاش الذي تعرفنا عليه سابقاً حول مسألتي المعدوم والحال؟ ولماذا تمسك البيانيون المتقدمون بهذين المفهومين وأعرضوا عن استعمال مفاهيم أخرى «أوضح» كتلك التي استعملها الشهرستاني، مفاهيم الكلي والعام والماهية والوجود في الأذهان... الخ؟

واضح أننا لا نريد من وراء طرح هذا السؤال البحث عن الأسباب التاريخية أو العوامل الايديولوجية التي قد يكون لها دور ما في هذا الشأن، فذلك ما بسطناه في الجزء الأول من هذا الكتاب. وإنما نريد هنا البحث عن العوائق الايبيستيمولوجية التي كانت تقف داخل النظام المعرفي البياني نفسه حائلاً دون ذلك. وإذن فالأمر يتعلق هنا بطرح هذا النظام، ككل، للنقاش.

---

(٦٥) انظر: القسم ٤، الفصل ١.

خاتمة

البيان: أصوله وفصوله

لا يمكن مناقشة نظام معرفي ككلّ الا من خارجه، أي بالاستناد إلى معطيات نظام معرفي آخر، بصورة صريحة أو ضمنية. وبما أننا لم نعرض بعد لنظام معرفي آخر غير النظام البياني فإننا سنقتصر على مناقشة هذا الأخير من داخله، وذلك بالرجوع به إلى «ما قبل تاريخه»، إلى البنية المعرفية الابتدائية اللاشعورية التي تؤسسه وتحكمه من الداخل. وهنا لا بد من سلوك طريق عكسية: لقد انطلقنا في تحليل البيان «العالم» من المنهج ثم انتقلنا إلى الرؤية بعد ذلك، لأن المنهج في الصورة «العالمة» لأي نظام معرفي هو الذي يؤسس الرؤية. أما عندما يتعلق الأمر بالصورة الابتدائية «العامية»، فالعكس، في الغالب، هو الصحيح: الرؤية هي التي تؤسس المنهج. لنبدأ إذن من المبادىء التي تحكم الرؤية البيانية «العالمة»، كما عرضناها، ولنحاول البحث عن أصولها وفصولها، عن جينيَالُوجِيَا البيان كنظام معرفي، فيما يمكن أن يعتبر الصورة الابتدائية «العامية» المؤسسة له.

مبدآن يحكمان الرؤية البيانية «العالمة» للعالم، كما حللناها: **مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز**. والمبدآن متكاملان وتكرسهما على نطاق واسع نظرية الجوهر الفرد. وتنص هذه النظرية، كما رأينا على أن العلاقة بين الجواهر الفردة التي تتألف منها الأجسام والأفعال والاحساسات وكل شيء في هذا العالم هي علاقة تقوم على مجرد التجاور وليس على الاحتكاك ولا على التداخل، والنتيجة هي أن هذه العلاقة هي علاقة اقتران وحسب وليس علاقة تأثير. وواضح أن مثل هذا التصور لا يدع مجالاً لفكرة القانون أو السببية. فعلا ان البيانيين يعترفون باطّراد الحوادث وهو ما يسمونه «مستقر العادة»، ولكن هذا الاطّراد يجوز أن يَتَخَلَّف، وهو عندهم يتخلّف فعلاً لأنه لا شيء، في نظرهم، يمنع من «خرق العادة». صحيح أنهم إنما قالوا بهذا من أجل فسح المجال لمعجزة النبي في نسقهم الفكري الديني، غير أن هذا يفتح الباب واسعاً للاعتقاد في الكرامات وما يدخل في جنسها كقلب الطبائع وتأثير الطلسمات والسحر والاصابة بالعين... الخ، فضلاً عن فتح الباب أمام ادّعاء

«العرفان»، أي ادعاء الحصول على نوع من المعرفة أسمى يتلقاها «العارف» مباشرة من الله.

نعم لم يكن البيانيون يريدون بمبدأ الانفصال ومبدأ التجويز الوصول إلى هذه النتيجة، بل يمكن القول إنهم كانوا، بصورة عامة، ضد اللاعقل ومنتجاته، سواء منها السحرية أو العرفانية، ليس فقط لأنهم يؤكدون أن النبوة قد ختمت وأن المعجزات قد مضى زمانها، كما تنصّ على ذلك العقيدة الدينية الإسلامية التي يدافعون عنها، بل أيضاً لأن العرفان يلغي البيان، يتجاوز نصوصه وشريعته، ولأن بعض «العلوم» السحرية كالتنجيم تنطوي على ما ينقض مبدأ التجويز ذاته، أعني أن هذه «العلوم» مؤسسة على فكرة الحتمية الكونية التي من بين مظاهرها ونتائجها خضوع كائنات عالم الأرض لتأثير النجوم وحركاتها، وهي حتمية لا يقبلها البيانيون لأنها تتنافى مع قضيتهم التي يدافعون عنها، أعني إثبات قدرة الله المطلقة ونفي التأثير والفعل عما سواه، وبالتالي نفي الشريك عنه واثبات القدم له، والحدوث للعالم.

وكما بيّنا ذلك في حينه فإن الدافع الأول للقول بفكرة الجوهر الفرد، في الفكر البياني، هو إثبات قدرة الله المطلقة وعلمه الشامل المحيط. ثم تطورت هذه الفكرة إلى نظرية أصبحت عندهم هي الطريق المفضل للاستدلال على حدوث العالم ومن ثمة على وجود الله. ولكن سلوك هذا الطريق لم يكن دون تضحيات، ضمنية على الأقل، بجوانب أخرى في التصور الإسلامي القرآني للكون، جانب النظام والانسجام، وبالتالي الاستقرار والاستمرار، في الصنع الالهي. لقد ضحوا بما يؤكده القرآن مراراً من سيادة النظام والانسجام في السماوات وفي الأرض، فسكتوا عن ثبات هذا النظام واطّراده الدائم، وعن ثبات واطراد جوانب أخرى كثيرة في الحياة وفاقاً لقوله تعالى: ﴿سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾ (الفتح: ٢٣)، كما ضحى كثيرون منهم بالمسؤولية والأمانة التي حملها الله للإنسان والتي سيكون الجزاء على أساسها يوم البعث والحساب.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا «اختار» البيانيون بناء رؤيتهم للعالم بصورة تخدم جانباً دون آخر في العقيدة الإسلامية (= جانب الحدوث دون جانب النظام)؟ لماذا فضّلوا دليل الحدوث المبني على نظرية الجوهر الفرد المكرسة للانفصال، ولم يختاروا دليل العناية الذي يجعل الإنسان يرى ما في العالم من نظام واتصال؟ لماذا رفضوا فكرة الاقتران الضروري بين الأشياء ودافعوا عن فكرة الجواز، مع أن القول بتأثير الأسباب في مسبباتها تأثيراً مطرداً لا يتنافى مع فهم آخر، مبرر تماماً، للعقيدة الإسلامية يرتكز على فكرة أن الله قد خلق العالم أول ما خلقه على نظام بديع تترابط فيه الأشياء ترابطاً ضرورياً وفاقاً مع ﴿سنة الله التي قد خلت من قبل﴾؟

وغني عن البيان القول اننا بطرح هذا السؤال لا نريد الخوض في الاعتبارات الدينية المذهبية ولا في العوامل السياسية التي قد تكون أملت ذلك «الاختيار»، إننا لا نغفل ولا نُقَلِّل من أهمية هذه العوامل وهاتيك الاعتبارات، ولكننا نريد التماس جواب لهذا السؤال في إطار التحليل الابيستيمولوجي وحده، وهو التحليل الذي نتوخى منه الكشف عن **«الأصول»**

الدفينة التي تشد إليها الصورة «العالمة» للبيان، رؤية ومنهجاً. فأين نجد هذه «الأصول» اذن؟

نجدها في السلطة المرجعية الأولى والأساسية التي تحكم التفكير البياني العربي، **سلطة** اللغة العربية. ونحن عندما نقول «اللغة» لا نقصد اللغة كمجرد أداة للتواصل بل **اللغة كحامل للثقافة**. واللغة العربية بهذا المعنى هي تلك التي جمعت من «الأعرابي» (= صانع العالم العربي)[1]، والتي كانت تشكل الاطار المرجعي الأساسي لعلماء الكلام، هؤلاء الذين رأيناهم في مناسبات عديدة ولدى كل قضية يستمدون تحديداتهم للمفاهيم التي يستعملونها من «قالت العرب...» و«العرب تقول...». والاحتكام إلى ما قاله «الأعرابي» و«تقوله العرب» معناه الاحتكام إلى عالم عرب الجزيرة العربية في الجاهلية، عالمهم الجغرافي والاجتماعي وعالمهم الفكري الثقافي. ومن هنا يمكن أن نفترض، كخطوة منهجية أولى، أن المبادىء التي تحكم الرؤية البيانية للعالم، وفي مقدمتها مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز، لا بد أن يكون لها «أصل» في عالم العرب ذاك. ومهمتنا هنا هي أن نحاول تحقيق هذه الفرضية.

١ - إذا نحن فحصنا بيئة الأعرابي الجغرافية والاجتماعية والفكرية من زاوية الاتصال والانفصال Continu et discontinu، وجدنا الانفصال يطبع جل معطياتها: فالطبيعة رملية، والرمل حبات منفصلة مستقلة، مثلها مثل الحصى والاحجار والطوب المؤلف منها... كل الأجسام في الصحراء وحدات مستقلة، والعلاقات التي قد تربطها هي علاقات **المجاورة** لا التداخل. وهذا يصدق على النبات والحيوان أيضاً. فالنباتات في الصحراء وحدات مستقلة منفصلة بعضها عن بعض، متناثرة متمايزة، سواء كانت أشجاراً أو أعشاباً. والحيوان فيها لا يعيش في غابات تضيع فيها فردية الحيوان بين الأغصان المتشابكة والأعشاب المكتظة، إذ لا غابات في الصحراء، وإنما تعيش الحيوانات فيها في عراء، في «بادية» فيها كل شيء بمفرده، وحدة مستقلة، حتى ولو كان داخل مجموعة. وتلك أيضاً حال الإنسان فيها، فهو فرد، وحدة ضائعة في أرض شاسعة حيث الكثافة السكانية ضعيفة إلى حدود الصفر، والمباني غير موجودة، وإنما خيام منفصلة متمايزة ومتنقلة. أما القبيلة فهي مجموعة من الأفراد المتفردين، مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، تجمعهم علاقة خفية، علاقة الدم التي تضيع مع مرور الأيام لتحل محلها علاقة الجوار، وهي في كلتا الحالتين علاقة قرابة، **والقرابة ليست اتصالاً**، وإنما هي تخفيف من الانفصال وتقليص من مداه، وسواء تعلق الأمر بالعشيرة أو القبيلة أو الحي فالفرد دوماً «جوهر فرد»، وحدة مستقلة في إطار من التبعية، ولكن لا تبعية اندماج واتصال، بل تبعية «وهْمٍ» النسب (النسب أمر وهمي، كما يقول ابن خلدون). وبالجملة **فالعلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات انفصال. أما الاتصال فهو من خصائص مجتمع المدينة ومن مميزات البيئة البحرية، ان الاتصال هو من خصائص أمواج البحر وليس من خصائص**

---

(١) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، سلسلة نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ج ١، الفصل ٤.

قطرات الغيث في الصحراء. ومثل كائنات أرض الصحراء كائنات سمائها: السماء صافية كالمرآة، ونجومها في الليل نقط بل ذرات، بعضها متناثر كالحصى وبعضها متقارب كحبات الرمل (المجرّات) ولكن لكل منها كيانه الخاص، هو اشعاعه وحجمه وحركته وموقعه.

من هنا كانت الرؤية البيانية للمكان والزمان، الرؤية التي تحملها اللغة العربية معها، رؤية تقوم على الانفصال وليس على الاتصال. إن ندرة الأشياء في الفضاء الصحراوي الواسع، فضاء الأرض وفضاء السماء، تجعل تصور الإنسان للمكان لا ينفصل عن تصوره للشيء المتمكِّن فيه. فليست الصحراء وعاء تملأه الأشياء، بل هي «خلاء» أو «فضاء» تكون فيه الأشياء، تحضر في محل وتغيب عن أخر. ومن هنا اقتران فكرة المكان بفكرة الوجود والحضور. فالمكان مصدر كان، وهو محل كينونة الشيء. وإذن فلا يكون مكان إلا حيث يوجد شيء. ومن هنا ذلك التلازم بين المكان والمتمكن فيه في الرؤية البيانية، التلازم الذي يجعل الواحد منها يتحدد بالآخر ويحدده: الشيء يتحدد بالمكان الذي يوجد فيه، ولكن المكان يتحدد هو أيضاً بالشيء الموجود فيه. ومثل المكان الزمان: إن ربط الزمان بالحدث في التصور البياني إنما يعكس فقر التغير والحركة في البيئة الصحراوية. فالزّمان في أساسه النفسي هو شعور بالتغير: فنحن نحس بمرور الوقت سريعاً عندما نكون مشدودين إلى حوادث وتغيرات متتالية (مشاهدة فيلم مثلاً)، ونشعر به يمر بطيئاً عندما نكون أمام مشهد راكد هادىء، عندما ننتظر وصول القطار مثلاً أو ابتداء مسرحية تأخرت عن موعدها. في الحالة الأولى، حالة التغير والتبدل يبدو الزمان لنا وكأنه ينساب وراء شعورنا، مستقلاً عن تزاحم الحوادث، انسياباً متصلاً، فنتخذه إطاراً مرجعياً لتحديد الحوادث، للفصل فيها بين السابق واللاحق. أما في الحالة الثانية، حالة الرتابة والركود، فإن العلاقة بين الزمن والحوادث تكون بالعكس من ذلك تماماً. هنا يصبح الحدث النادر هو المحدد للزمان، يقسمه إلى ما قبل وإلى ما بعد، وتصبح الفترات الزمنية التي تفصل بين حدثين زمناً واحداً مهما طالت، لأنها تستقي تحديدها من الحدث الأول، فما دام لم يأت حدث جديد يلغيه أو ينسيه فإن الزمن يبقى زمن الحدث (زمن الرطب، زمن الحر، عام الفيل، زمن معاوية. . .)، والنتيجة هي أنه كما تنفصل الحوادث عن بعضها تنفصل الأزمنة كذلك، مثلها مثل الأمكنة.

٢ ـ وكما يجد مبدأ الانفصال أصوله وفصوله (= جينيالوجياه) في طبيعة البيئة التي تعكسها اللغة العربية التي جمعت من كلام «الاعرابي» يجد مبدأ التجويز الذي تكرسه الرؤية «العالمة» ما يفسره في ذات البيئة. إن البيئة الصحراوية بيئة تسود فيها الرتابة فعلاً ولكنها رتابة تقطعها تغيرات مفاجئة. هناك من جهة عادة مستقرة وهناك من جهة أخرى خرق لهذه العادة بين حين وآخر. هناك اطّراد فيما يخصّ الحر وشظف العيش وقساوة الطبيعة. . . إلخ، ولكن هناك أيضاً رياح وأمطار غير دورية ولا منتظمة، وهناك الرمال التي تظل جاثمة حتى تبدو كأنها خالدة في مكانها، ولكن هناك أيضاً كثبان ترحل فتصبح أثراً بعد عين بين عشية وضحاها، وهناك الرياح والزوابع التي تهب من غير توقع. نعم هناك النجوم الثابتة التي يهتدي بها المسافر ليلاً فلا يضل سبيله، ولكن لا أحد يمكن أن يجزم، لا المسافر ولا غيره،

بأنه سيصل وقت كذا. . . وإذن فالمبدأ الذي يؤسس وعي سكان هذه البيئة لن يكون السببية ولا الحتيمة بل سيكون: الجواز، كل شيء جائز. الأطراد قائم فعلاً، ولكن التغير المفاجىء الخارق للعادة ممكن في كل لحظة.

على أن مبدأ التجويز ليس إلا نتيجة لمبدأ الانفصال كما تكرسه البيئة الصحراوية في وعي سكّانها: إن قلة الأشياء وندرة الحوادث وانفصال الموجودات بعضها عن بعض، جماداً ونباتاً وحيواناً، كل ذلك يجعل العلاقة القائمة بين المؤثر والمتأثر تنعكس في وعي ساكن الصحراء لا كعلاقة اتصال وتأثير مباشر، بل كعلاقة تتم عبر مسافة، وكتأثير بواسطة. هذه الواسطة هي السبب الذي يصل طرفاً بطرف، كالحبل الذي يستخرج به الماء من البئر. وإذن فليس «السبب» هو الفاعل أو المؤثر Cause كما في اللغات الأجنبية، بل «السبب» في اللغة العربية وبالتالي في عالم «الاعرابي» هو الواسطة التي تتم بها ممارسة الفعل من طرف فاعل. والفاعل في البيئة الصحراوية الواسعة المترامية الأطراف، القليلة الأشياء النادرة الحوادث، فاعل غائب حاضر، غائب بشخصه حاضر بفعله. وبما أن الحوادث غير منتظمة ولا مطّردة بل قد تحدث وقد لا تحدث، قد تفاجىء الإنسان فتنفعه أو تضره، فإن صورة هذا الفاعل في ذهن من يخضع لفعله وآثار فعله ستكون صورة كائن قادر حر مختار يفعل ما يشاء كيف يشاء ومتى يشاء: إنه الله. ومن هنا فإذا نسب الفعل للطبيعة أو للصنم أو للجن. . إلخ. فإنما يكون ذلك على سبيل المجاز، سبيل الواسطة، وليس على سبيل الحقيقة والمباشرة.

٣ ـ وكما يجد ـ أو يمكن أن يجد المبدآن اللذان يؤسسان الرؤية البيانية «العالمة» بنيتهما اللاشعورية في وعي الأعرابي الذي تشكل بالاحتكاك مع البيئة الطبيعية الصحراوية التي وصفناها، يجد، أو يمكن أن يجد، الاستدلال البياني بنيته الأصلية في نوع نشاط وفعالية ذات الوعي: أعني في الممارسة الفكرية لعرب الجاهلية. لقد سبق أن أبرزنا كيف أن بنية الاستدلال البياني مكونة من ثلاثة عناصر: طرفان وواسطة. وإذا نحن بحثنا عن «أصل» لهذه البنية في الفعل العقلي الذي كان الاعرابي ينتج به المعرفة ويتعامل به مع الأشياء وجدناه في «التشبيه». وهذا ليس فقط لأن «التشبيه جارٍ على كلام العرب حتى لو قال قائل هو أكثر كلامهم لم يبعد»[٢]، وانه «كثير في بابه كأنه لا آخر له»[٣]، بل أيضاً لأن بنية التشبيه هي نفسها بنية القياس ولأن آلية التشبيه هي نفسها آلية القياس. وهذا ما أبرزه المحللون البلاغيون من علماء البيان أنفسهم، فالجرجاني مثلاً يؤكد أنّ «الاستعارة ضرب من التشبيه ونمط من التمثيل والتشبيه قياس» وابن الأثير يقول: «المجاز إنما كان ضرباً من القياس في حمل الشيء على ما يناسبه ويشاكله»[٤].

نعم، التشبيه قياس، ولكن: القياس تشبيه كذلك. وهذا صحيح ليس فقط على

---

(٢) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل، تحقيق زكي مبارك (القاهرة: مصطفى حلمي، ١٩٣٧)، ج ٣، ص ٨١٨.

(٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٨٧٨.

(٤) انظر في هذا الشأن: الجابري، تكوين العقل العربي، ج ١، الفصل ٦، الفقرة ٥.

مستوى البنية إذ كلاهما يتألف من طرفين وجامع (أصل وفرع وعلة أو شاهد وغائب ودليل من جهة، ومشبه ومشبه به ووجه الشبه من جهة أخرى)، بل أيضاً على مستوى **الوظيفة المعرفية**، لأن وظيفة كل منهما إنما هي **المقاربة**، مقاربة طرفين بعضهما ببعض. وإذا كان الفقهاء قد أكدوا على طابع المقاربة في القياس من حيث أن العلة الفقهية إنما تفيد الظن بوصفها علامة وأمارة لا غير، فإن المحللين البلاغيين قد نظروا إلى وظيفة التشبيه، وغيره من الأساليب البلاغية التي تعود كلها إلى التشبيه من نفس المنظور، منظور المقاربة والتقريب. يقول ابن رشيق: «التشبيه إنما يكون بالمقاربة»، لأنه، أي التشبيه: «صفة الشيء بما قاربه وشاكله من جهة واحدة أو من جهات كثيرة، لا من جميع جهاته، لأنه لو ناسبه مناسبة تامة كلية لكان هو إياه»[5]. ليس هذا وحسب، بل لا يكون هناك تشبيه إلا إذا كان طرفاه (المشبّه والمشبّه به) متباعدين مما يجعل المقاربة بينهما تحتاج إلى نوع من اعمال الفكر، أي إلى نوع من الاستدلال وهذا ما يقرره الجرجاني ويلح عليه إلحاحاً زائداً يقول: «وهكذا فإذا استقريت التشبيهات وجدت التباعد بين الشيئين كلما كان أشد كانت النفوس أعجب، وكانت النفوس لها اطرب.. وذلك أن موضع الاستحسان ومكان الاستطراف.. انك ترى بها (= التشبيهات) الشيئين مثلين متباينين، ومؤتلفين مختلفين، وترى الصورة الواحدة في السماء والأرض وفي خلقة الإنسان وخلال الروض»[6]. وفي هذا المعنى يقول الزمخشري: «إن العرب تأخذ أشياء فرادى معزولاً بعضها عن بعض لم يأخذ هذا بحُجزَة ذاك فتشبهها بنظائرها كما فعل امرؤ القيس وجاء في القرآن. وتشبه كيفية حاصلة من مجموع أشياء تضامت حتى صارت شيئاً واحداً... كقوله تعالى ﴿مثل الذين حُملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً﴾[7]» (الجمعة: ٥).

وما أشبه تحليل الجرجاني للمعنى الجامع بين المشبه والمشبه به، في التشبيه الجيد، بتحليل الفقهاء للجامع بين الأصل والفرع في القياس. يقول الجرجاني: «والمعنى الجامع وسبب الغرابة ان يكون الشبه المقصود من الشيء مما لا ينزع إليه الخاطر ولا يقع في الوهم عند بديهة النظر إلى نظيره الذي يشبه به، بل بعد تثبت وتذكر وفكر للنفس في الصور التي تعرفها وتحريك الوهم في استعراض ذلك واستحضار ما غاب منه»[8]، وواضح أن هذا يذكرنا بالتحليل الذي يمارسه الفقهاء ويسمونه: السبر والتقسيم.

ليس هذا وحسب، بل لعل الأهم من ذلك أن نلاحظ أنه كما يشترط الفقهاء في الجامع أن يكون مناسباً يفعل المحللون البلاغيون نفس الشيء إذ يجعلون وظيفة التشبيه هي المقاربة كما رأينا. ذلك لأن «المناسبة في اللغة: المقاربة. وفلان يناسب فلاناً أي يقترب منه ويشاكله، ومنه النسيب الذي هو القريب المتصل كالاخوين وابن العم ونحوه، وإن كانا متناسبين بمعنى (وجود) رابط بينهما وهو القرابة. ومنه المناسبة في العلة في باب القياس (في الفقه): **الوصف المقارب للحكم**، لأنه إذا حصلت مقاربته

---

(٥) أبو علي الحسن القيرواني ابن رشيق، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (بيروت: [دار الجيل]، ١٩٨١)، ج ١، ص ٢٨٧.

(٦) عبدالقاهر الجرجاني، **اسرار البلاغة**، ص ١٠٥.

(٧) ابو القاسم محمد بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** ([بيروت]: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ج ١، ص ٦١.

(٨) الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ص ١٣٥.

له ظن عند وجود ذلك الوصف وجود الحكم»[٩]. وإنما كان التشبيه والقياس يقومان على المقاربة لأن الرؤية التي تؤسسها قائمة على الانفصال. ومن هنا كانت وظيفة الاستدلال البياني، تشبيهاً بلاغياً كان أو قياساً فقهياً أو كلامياً أو نحوياً، هي المقاربة بين الأشياء وتقريب بعضها إلى بعض بهدف البيان والإظهار.

وكما سبق أن أوضحنا ذلك في حينه فإن الاستدلال بالشاهد على الغائب لا يختلف في بنيته ولا في آليته ولا في وظيفته عن القياس. وكل الفرق بينهما هو أن الجامع في القياس هو وصف مناسب في الشيء يصلح أن يكون مبرراً للحكم الصادر فيه، بينما هو في الاستدلال بالشاهد على الغائب دليل وأمارة ترشد إلى الغائب المطلوب. وإذا كنا نجد في الشعر، وهو ديوان العرب، أصول وفصول القياس الفقهي والنحوي، فإن أصول وفصول الاستدلال بالشاهد على الغائب إنما نجدها في القطاع الثاني من العالم الفكري لعرب الجاهلية، أعني ما درج المؤلفون القدامى على تسميته بـ «علوم العرب»، وهي النجامة والقيافة والفراسة والعيافة والكهانة والعرافة، وهي «علوم» تعتمد كلها على آلية ذهنية واحدة هي الاستدلال بالأثر والأمارة.

أما النجامة فهي المعرفة بالأنواء، أي بمطالع النجوم ومساقطها. ويقول المؤلفون القدامى إن العرب كانت لهم براعة في ذلك لأن النجوم كانت «سقف بيوتهم ونسيب معاشهم وانتجاعهم»[١٠]. «والأنواء ثمانية وعشرون نجماً معروفة المطالع في أزمنة السنة كلها من الصيف والشتاء والربيع والخريف، يسقط منها في كل ثلاث عشرة ليلة نجم في المغرب مع طلوع الفجر، ويطلع آخر يقابله في المشرق من ساعته، وكلاهما معلوم مسمى، وانقضاء هذه الثمانية وعشرين كلها مع انقضاء السنة. ثم يرجع الأمر إلى النجم الأول مع استئناف السنة المقبلة. وكانت العرب في الجاهلية إذا سقط منها نجم وطلع آخر قالوا: لا بد أن يكون عند ذلك مطر أو رياح فينسبون كل غيث يكون عند ذلك إلى ذلك النجم فيقولون مُطِرنا بنوء الثريا والدَّبران والسماك. . . . وإنما سمي نوءاً لأنه إذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء الطالع بالمشرق: ينوء نوءاً إذا نهض. وذلك النهوض هو النَّوْء فيسمى النجم به». وهذه النجوم الثمانية وعشرون كانت معروفة عند العرب والفرس والهند والروم غير أن العرب كانت «لا تَسْتَنْبِىء بها كلها، وإنما تذكر بالأنواء بعضها» (لسان العرب: مادة نوء).

وواضح أن هذا الاستنباء، أو التوقع، إنما يعتمد آلية ذهنية قوامها الاستدلال بالشاهد على الغائب. فالنجم هو الشاهد، وسقوطه وطلوع رقيبه امارة يعرف بها الغائب وهو المطر. وواضح كذلك أن العلاقة بين ظهور النجم أو سقوطه وبين المطر ليست علاقة ضرورية بل علاقة احتمال، واحتمال ضعيف، ولذلك يقولون: لا يكون نوء حتى يكون مطر، وإلا فلا نوء» ومعنى ذلك أن الاقتران بين النجم والمطر ليس اقتراناً ضرورياً بل هو اقتران قد تطرد

---

(٩) محمد بن بهادر الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم (بيروت: دار المعارف، [د. ت.])، ج ١، ص ٣٥.

(١٠) ابن رشيق، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، ج ٢، ص ٢٥٢.

النتيجة معه وقد تتخلف، لأن النجم مجرد امارة على احتمال نزول المطر وليس سبباً فيه ولا علة. (هو امارة عند المعتقدين في الأنواء، وليس امارة على الإطلاق).

والفعل العقلي، أعني الاستدلال بالأمارة، الذي يؤسس النجامة هو نفسه الذي يؤسس القيافة وهي عندهم قسمان: قيافة الأثر وقيافة البشر. الأولى تقوم على تتبع آثار الأقدام والحوافر والأخفاف في الرمال أو على التراب للتعرف من خلالها على أصحابها ومعرفة مكان وجود الهارب منها أو الضال. فآثار الأقدام والحوافر... إلخ. تؤخذ هنا كعلامات وأمارات تقود إلى مكان أصحابها. ويجمع الذين تعرضوا لهذا الموضوع من المؤلفين القدامى أن العرب كانت لهم «براعة عجيبة» في هذا الميدان، وأنهم كانوا يستطيعون التمييز بين آثار أقدام الشيخ والشاب والمرأة والبكر والثيب والأعمى والبصير والمريض والسليم... إلخ. وعلى الرغم مما في هذا من مبالغة فإن مقدرة العربي على قيافة الأثر شيء مفهوم ومبرَّر تماماً. فالبيئة الصحراوية التي يعيش فيها شبه فارغة وهي رملية ترابية مما يجعل آثار الأقدام على سطحها تبقى ماثلة تحمل «خصائص»، أصحابها. كما أن طبيعة أسلوب الحياة في الصحراء تفرض الاهتمام بهذا النوع من تعقب الآثار، فالآثار هي الدليل المرشد الوحيد إلى معرفة الهارب أو الضال أو المسافر... إلخ.. وإذن فلقد كان للآثار والأمارات والعلامات دور كبير في المعرفة عند العرب: **في تشييد حقلهم المعرفي**. وواضح هنا أيضاً أن تتبع آثار الأقدام وما في معناها لا يفضي بالضرورة إلى أصحابها، إذ يمكن أن تنقطع هذه الآثار أو تنمحي بفعل الرياح والعواصف الرملية، وبالتالي يظل الجواز والإمكان والاحتمال ـ والكل هنا بمعنى واحد ـ هو الذي يؤسس هذا النوع من المعرفة.

وقيافة البشر في ذلك مثل قيافة الأثر: فهي استدلال بهيئات أعضاء جسم الإنسان على انتمائه العائلي والقبلي. هنا أيضاً تُتَّخذ هيئات أعضاء جسمه علامات وامارات يستدل بها على اشتراكه في النسب والولادة وغيرهما مع شخص آخر تتصف أعضاؤه بذات العلامات والأمارات. وقريب من هذا **الفراسة**. والفرق بينها وبين قيافة البشر هو أن القيافة يستدل بها على نسب الشخص بينما يستدل بالفراسة على أخلاقه ومناقبه، وذلك بالنظر في هيئته وشكله ولونه والاستماع إلى كلامه... إلخ. ومثل ذلك أيضاً: **العيافة** وهي «زجر الطير والتفاؤل باسمائها وأصواتها وعمرها، وهو من عادة العرب كثيراً».. هنا أيضاً يؤخذ اتجاه الطير عند زجره **أمارة** يستدل بها على ما يخفيه المستقبل، فيتفاءل الزاجر أو يتشاءم.

يبقى أخيراً الكهانة والعرافة، وكان لهما شأن كبير في حياة العرب في الجاهلية. والكاهن هو الذي «يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الأسرار» ومن الكهان من كان يزعم انه يعرف الأمور بمقدمات أسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من يسأله أو من فعله أو حاله، كالذي يدعي معرفة الشيء المسروق ومكان الضالة ونحوها، وهذا يخصّ باسم العراف في الغالب. ويفرّق بعض المؤلفين بين الكاهن والعراف على أساس أن الأول يخبر عن المستقبل وأن الثاني يخبر عن الماضي. ويتعلق الأمر في كلتا الحالتين بالاستدلال على المطلوب بأمارات. والكاهن والعرّاف قد يصيبان، وفي الغالب

يخطئان لأن العلاقة بين الأمارة والمطلوب علاقة ضعيفة جداً، وبالتالي فالاستدلال هنا إنما يقوم على الحزر والتخمين.

ليس هناك، إذن، في «علوم العرب في الجاهلية» مكان لفكرة السببية بمعنى الاقتران الضروري بين الحوادث، لأن هذه «العلوم» مبنية على مجرد الاستدلال بالأمارات، والأمارة علامة على الشيء وليست علة ولا معلولاً. ومعلوم أن الاستدلال السببي هو إما استدلال بعلة على معلول (وهذا أقوى أنواعه) وإما استدلال بمعلول على علة، بالنتيجة على المقدمة. أما الأمارات فكل ما تفيده وتدلّ عليه هو أن الغائب كان حاضراً نوعاً من الحضور، أو أنه سيحضر. أما متى حضر بالضبط وما شكل حضوره ومن هو على التعيين أو متى سيحضر بالضبط وأين هو الآن. . . إلخ، فتلك كلها أمور لا تدلّ عليها الأمارة، أو على الأقل لا يمكن معرفتها من خلالها بوسائل الإنسان العادية في المعرفة (= نريد أن نستثني هنا البحث العلمي الحديث الذي يعتمد الأجهزة العلمية الدقيقة والأشعة غير المرئية والإشعاع الذري في الكشف والتوقع من خلال الامارات).

يتّضح مما تقدّم أنّ عالم المعرفة الذي تحمله معها اللغة العربية التي جمعت من «الاعرابي» يحكمه مبدآن: مبدأ الانفصال ومبدأ اللاسببية أو التجويز. أما آلية إنتاج المعرفة، سواء على مستوى الشعر «ديوان العرب» أو على مستوى «معارف العرب وعلومهم»، فيحكمها فعل عقلي واحد هو المقاربة. والجانبان، أعني ما يحكم الرؤية وما يحكم المنهج، مترابطان متكاملان. فالرؤية القائمة على الانفصال وعدم الاقتران الضروري تجعل الجهد العقلي محصوراً في المقاربة بين الأشياء بعضها مع بعض لا يتعداها.

وكما سبق أن قلنا، فلقد أخذ المتكلمون، بل البيانيون جميعاً، من: «والعرب تقول. . .»، أعني من السلطة المرجعية الأولى التي اعتمدوها، سلطة اللغة / الثقافة العربية في الجاهلية. هذه المبادىء الثلاثة (الانفصال، التجويز، المقاربة). اخذوها بدون وعي، بل استضمروها بصورة لا واعية، من خلال ممارستهم النظرية في الموروث الثقافي العربي قبل عصر التدوين، وصاروا يشيدون على أساسها الرؤية البيانية «العالمة» التي جعلوها الرؤية المؤطرة لنوع معين من الفهم للعقيدة الإسلامية ونصوصها. وبطبيعة الحال، ما كان ليتأتى لهم ذلك لولا أن النصوص الدينية وعلى رأسها القرآن تسمح بذلك. وهنا لا نحتاج إلى التذكير بأن القرآن يتعامل مع ظواهر الطبيعة، وموجوداتها وحوادثها، كآيات وعلامات تدل على الخالق وقدرته وعظمته. . إلخ، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أنّ النص القرآني ذاته يكرس مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز ويجعل الاستدلال محصوراً في مجرد المقاربة.

كلا، إننا نرى أن هناك فرقاً كبيراً وواضحاً بين توظيف ظواهر الطبيعة توظيفاً إشارياً أي النظر إليها كأمارات تنبه إلى وجود خالق أو صانع على حال معينة وبين توظيف الأمارات توظيفاً استدلالياً لتفسير الظواهر الطبيعية وتشييد صورة للعالم على أساس هذا التفسير. وكذلك الشأن بالنسبة للمبدأ الثالث الخاص بالمنهج: مبدأ المقاربة. فالقرآن كما نعرف جميعاً

يستعمل التشبيه والتمثيل والمجاز والاستعارة والكناية على نطاق واسع، ولكنه لا يرتفع بهذه الأساليب البلاغية إلى مستوى الاستدلال العقلي الذي «يوجب الحكم»، بل يستعملها قصد التنبيه فقط، قصد الإشارة والإيحاء. فالقرآن لا يقرر طريقة معينة في الاستدلال وإنما يدعو إلى «الاعتبار» و«يضرب الأمثال للناس» ليحرّك خيالهم وعقولهم وينبهها إلى مسألة معينة. **والخطأ الذي وقع فيه البيانيون، فيما نعتقد، هو أنهم جعلوا من وسائل التنبيه التي يستعملها القرآن قواعد للاستدلال ومنطقاً للفكر، ولكن لا باتخاذ النص القرآني سلطة مرجعية وحيدة بل بقراءته بواسطة سلطة مرجعية أخرى هي عالم «الأعرابي»، عالمه الطبيعي والفكري الذي تحمله معها اللغة العربية التي جعلوا منها مرجعية حَكَماً، بدعوى أنها اللغة التي نزل بها القرآن.**

صحيح أن القرآن نزل بلغة العرب، عرب الجاهلية. ولكن السؤال الذي يجب التقرير فيه بصدد طريقة فهم القرآن هو التالي: هل نزل القرآن بلغة العرب ليبقى مضمونه سجين العالم الذي تحمله هذه اللغة معها: عالم الأعرابي، أم أنه بالعكس من ذلك نزل بلغة العرب ليتجاوز بهم عالم جاهليتهم إلى عالم آخر، ليخرجهم ﴿من الظلمات إلى النور﴾؟

لعل المشكلة التي يطرحها هذا السؤال هي التي حركت بعض رجالات الفكر والسياسة في الإسلام، وفي عصر التدوين بالذات، إلى التماس فهم آخر للنص القرآني يخترق حدود اللغة العربية ويتجاوز عالمها «الجاهلي» إلى نوع من «التأويل»، يجد تبريره في التمييز في النص القرآني بين الظاهر والباطن. إنه «العرفان» الذي سيطرح نفسه كبديل لـ «البيان». ولكن أيّ بديل؟

ذلك ما سنتعرف عليه في القسم الثاني من هذا الكتاب، القسم الذي سننتقل إليه فوراً.

القِسم الثَاني
العِرفَان

مـدخـل
مـا العِرفـان؟

- ١ -

«العرفان» في اللغة العربية مصدر «عرف» فهو و «المعرفة» بمعنى واحد. يقول في لسان العرب: «العرفان: العلم. عرفه يعرفه عرفة وعرفانا ومعرفة». وقد ظهرت كلمة «عرفان» عند المتصوّفة الاسلاميين لتدل عندهم على نوع أسمى من المعرفة، يلقى في القلب على صورة «كشف» أو «إلهام». ومع أن هذا المصطلح لم ينتشر استعماله في الأدبيات الصوفية إلا في مرحلة متأخرة، فقد كان هناك منذ البداية لدى المتصوفة تمييز بين معرفة تكتسب بالحس أو بالعقل أو بهما معاً وبين معرفة تحصل بـ «الكشف» و «العيان». هكذا نجد ذا النون المصري المتوفى سنة ٢٤٥ هـ يصنف المعرفة ثلاثة أصناف: «الأول معرفة التوحيد وهي خاصة بعامة المؤمنين المخلصين، والثاني معرفة الحجة والبيان وتلك خاصة بالحكماء والبلغاء والعلماء المخلصين، والثالث معرفة صفات الوحدانية وتلك خاصة بأهل ولاية الله المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر الحق لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين»[1]. وينسب القشيري إلى أبي علي الدقاق قوله: «والناس إما أصحاب النَّقل والأثر وإما أرباب العقل والفكر، وشيوخ هذه الطائفة (= الصوفية) ارتقوا عن هذه الجملة. فالذي للناس غيب فهو لهم ظهور، والذي للخلق من المعارف مقصود فلهم من الحق سبحانه موجود، فهم أهل الوصال والناس أهل الاستدلال»[2]. وقد وظف المتصوفة في التمييز بين درجات ثلاث في المعرفة، البرهانية والبيانية والعرفانية، ما ورد في القرآن الكريم من استعمال لكلمة «اليقين» مقرونة بكلمة «حق» في قوله تعالى: ﴿إنّ هذا لهو حق اليقين﴾ (الواقعة: ٩٥) وبكلمة «علم» في قوله تعالى: ﴿كلا لو تعلمون علم اليقين﴾ ثم بكلمة عين في قوله: ﴿ثم لترَوُنّها عين اليقين﴾ (التكاثر: ٥، ٧). يقول

---

(١) كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ص ٣٦٣، نقلاً عن: **تذكرة الأولياء** (ترجمة الى العربية) ([ليدن: بريل، ١٩٠٥ - ١٩٠٧])، ج ١، ص ١١١.

(٢) عبدالكريم بن هوازن القشيري، **الرسالة** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت])، ص ١٨٠ - ١٨١.

القشيري موضحاً هذا التمييز: «فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان بحكم البيان، وحق اليقين ما كان بنعت العيان. فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف»[3]. ويبلغ التمييز بين البرهان والعرفان ذروته داخل الثقافة العربية الاسلامية لدى المتصوفة الإشراقيين كالسهروردي الذي يفصل فصلاً واضحاً وملحّاً بين «الحكمة البحثية» القائمة على الاستدلال والنظر والبرهان، و «الحكمة الاشراقية» القائمة على «الكشف» و «الإشراق»، ويجعل على رأس الأولى أرسطو وعلى رأس الثانية أفلاطون[4].

والواقع أن هذا التمييز بين البرهان، أو طريق النظر العقلي، والعرفان أو طريق الإلهام والكشف قد عرف قبل الإسلام بعدة قرون. من ذلك ما تذكره بعض المصادر من أن «امليخ» ـ من بلدة كالخيس: عنجر ـ الذي عاش بين القرنين الثاني والثالث للميلاد، كان من أبرز الفلاسفة «المشرقيين» الذين ميزوا تمييزاً واضحاً بين المنهج الأرسطي والمنهج الهرمسي. فقد قال في كتاب موجه إلى تلميذ له: «إذا طرحت مسألة فلسفية فإننا سنحكم فيها لك وفق نهج هرمس الذي استعمله أفلاطون وفيثاغورس في الماضي لضبط فلسفتهما»[5]. ومعلوم أن امليخ هذا Jamblichus كان من الفلاسفة الهرمسيين الذين قاموا بدور كبير في صياغة الفلسفة الهرمسية[6]، وكان معروفاً عند التراجمة والمؤلفين العرب.

على أن التمييز بين طريقة أرسطو وطريقة هرمس لم يكن خاصاً بامليخ وحده بل كان ظاهرة للعصر كله، بل يمكن القول، بصورة عامة، ان العرفان كان هو النظام المعرفي الذي ساد العصر الهلنستي بمراحله الثلاث[7] التي تمتد من أواخر القرن الرابع قبل الميلاد مع نهاية العصر اليوناني الخالص إلى منتصف القرن السابع بعد الميلاد مع ظهور الإسلام وانتشار الفتوحات. ذلك أن هذا العصر شهد ردة واسعة ضد العقلانية اليونانية فانتشر «العقل

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٤. سنعود إلى تمييز القشيري بين البيان والبرهان والعرفان في فصل قادم.

(٤) السهروردي، المطارحات، فقرة ١٤١. يقول: «الاشراقيون رئيسهم أفلاطون والمشائيون رئيسهم أرسطو».

(٥) ذكره: يوسف حوراني، البنية الذهنية الحضارية في المشرق المتوسطي الاسيوي القديم (بيروت: دار النهار، ١٩٧٨)، ص ٢٦، نقلاً عن: Jamblique, *Les mystères d'Egypte* (Paris: Société des éditions des belles lettres, 1966), p. 41.

(٦) أنظر: P. Festugière, *La révélation d'Hermes Trismagiste* (Paris: Société des éditions des belles lettres, 1981), vols. 1, 2.

(٧) العصر الهيلينستي هو العصر الاغريقي الروماني المختلط الذي تلا العصر الاغريقي الخالص الذي عرف نهايته مع وفاة الاسكندر المقدوني وتمزق امبراطوريته. والهيلينستي نسبة إلى الهيلين Helléns أي الاغريق أو اليونانيين. وقد سادت في هذا العصر الذي يمتد من القرن الرابع قبل الميلاد إلى السابع بعد الميلاد المدارس الفلسفية التالية: الرواقية والابيقورية ومدارس الشكاك تلتها الاتجاهات التوفيقية الانتقائية والاتجاهات الدينية العرفانية والرواقية المتأخرة والفيثاغورية الجديدة والابيقورية المتأخرة والفلسفة الهيلينية اليهودية، يلي ذلك الافلاطونية المحدثة والعرفانيات الشرقية.

المستقيل»[7]، وأصبح طلب «العرفان» هاجس العصر كله. وهكذا فـ «العرفان» نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم، وأيضاً موقف منه، انتقل إلى الثقافة العربية الاسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى وبكيفية خاصة في مصر وسورية وفلسطين والعراق[9]. وإذن فسيكون علينا في هذا المدخل أن نتعرف على مضمون هذا «العرفان» قبل أن ينتقل إلى الإسلام، لنرى بعد ذلك، في الفصول التالية، كيف تمت تبيئته وتوطينه في الثقافة العربية الإسلامية مع تحليل أسسه المنهجية وابراز المعالم الرئيسية للرؤية التي يكرسها.

العرفان في اللغات الأجنبية يسمى الغنوص gnose والكلمة يونانية الأصل gnosis ومعناها: المعرفة. وقد استعملت أيضاً بمعنى العلم والحكمة. غير أن ما يميز العرفان هو أنه من جهة معرفة بالأمور الدينية تخصيصاً، وأنه من جهة أخرى معرفة يعتبرها أصحابها أسمى من معرفة المؤمنين البسطاء وأرقى من معرفة علماء الدين الذين يعتمدون النظر العقلي (= اللاهوتيون، المتكلمون). وهكذا استعملت الكلمة في القرنين الثاني والثالث للميلاد للدلالة على المعرفة بأمور الدين معرفة أسمى من تلك التي كانت تقررها الكنيسة. ومن هنا الغنوصية gnosticisme ـ وسنطلق عليها هنا اسم العرفانية ـ وهي جملة التيارات الدينية التي يجمعها كونها تعتبر «ان المعرفة الحقيقة بالله وبأمور الدين هي تلك التي تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك، مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الإرادة». فالعرفان يقوم اذن على تجنيد الإرادة وليس على شحذ الفكر، بل يمكن القول إنه يقوم على جعل الإرادة بديلاً عن العقل.

غير أن العرفانيين gnostiques لا يقتصرون على الادعاء بأن معرفتهم بالحقيقة الدينية أسمى من كل معرفة أخرى، بل انهم يطمحون إلى «التوفيق بين جميع الديانات والكشف عن مغزاها العميق بواسطة معرفة باطنية وكاملة لأمور الدين تلقن عن طريق التدريب وإعطاء القدوة»[10]. وقد اعتبرت التيارات العرفانية في أوروبا، وإلى عهد قريب، كحركات دينية مبتدعة منحرفة ومنبثقة من داخل المسيحية. غير أن الدراسات الحديثة أوضحت بما لا يقبل الشك أن العرفان وجد قبل المسيحية ذاتها وأنه يرقى إلى القرن الأول والثاني قبل الميلاد. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يعد مؤرخو الأديان في أوروبا ينظرون اليوم، كما كانوا يفعلون من قبل، إلى العرفانية كحركة مرتبطة بالمسيحية وحدها، بل لقد صار من المسلم به اليوم أن العرفان والعرفانية ظاهرة عامة عرفتها الأديان السماوية الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام، كما عرفتها الديانات الوثنية.

---

(٨) انظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، سلسلة نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ج ١، الفصل ٨.

(٩) المصدر نفسه، ج ١، الفصل ٩.

(١٠) André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* Revue par MM. les membres et correspondants de la société Française de philosophie, 8e éd., société de philosophie (Paris: Presses Universitaires de France, 1980).

بل ان من الديانات ما يقوم أساساً على العرفان كالمانوية والمندائية[11]. ومن هنا صار ينظر إلى العرفانية على أنها تقوم على التعدد لا على الوحدة، اذ ليس هناك مذهب عرفاني واحد بل مذاهب متعددة[12]، وهكذا «فباستثناء المندائية والمانوية اللتين تشكل كل منها ديناً قائماً بنفسه فإن العرفانيات الأخرى تقدم نفسها لا كديانات جديدة بل كـ «باطن» لشريعة قائمة»[13].

وواضح أن هذا التداخل بين العرفان والعرفانية يجعل التمييز بينهما ضرورة منهجية، وذلك ما أكده المؤتمر الذي عقده الباحثون الاختصاصيون في هذا الميدان في نيسان/ابريل من سنة ١٩٦٦ بمدينة ميسين Missine الايطالية. لقد استقر الرأي خلال هذا المؤتمر على ضرورة التمييز بين العرفان gnose بوصفه معرفة بالاسرار الالهية، خاصة بصفوة معينة من الناس، وبين العرفانية gnosticisme بوصفها المذاهب الدينية التي ظهرت في القرن الثاني للميلاد تخصيصاً[14] والتي تدّعي أنها مشيدة على نوع من المعرفة فوق المعرفة العقلية وأسمى منها، معرفة باطنية، ليس بأمور الدين وحسب، بل أيضاً بكل ما هو سرّي وخفي، كالسحر والتنجيم والكيمياء... الخ. هذا من جهة، ومن جهة أخرى تغيرت، ابتداء من العقود الأولى من هذا القرن، طريقة تعامل الباحثين الأوروبيين مع الظاهرة العرفانية. فبعد أن كان ينظر إليها من طرف الكنيسة خاصة، طوال القرون الماضية، على أنها من البدع الخطيرة التي تجب محاربتها، صار الباحثون المعاصرون يحاولون استكناه حقيقة هذه الظاهرة وأسبابها الموضوعية وذلك بتوظيف المناهج الحديثة، وفي مقدمتها المنهج الفينومينولوجي الذي يحلل الظاهرة ويصفها ويحاول تفهمها من داخلها، والمنهج التاريخي النقدي الذي يدرس الآراء والنظريات العرفانية من منظور عقلاني مقارن.

والواقع أنّ لهذا النوع من «تقسيم العمل» ما يبرره، اذ هناك في الظاهرة العرفانية جانبان متمايزان: العرفان كموقف من العالم، والعرفان كنظرية لتفسير الكون والإنسان، مبدئهما ومصيرهما. وعلى الرغم من أنّ الجانبين مرتبطان ومتلازمان بحيث يبدو العرفان كموقف تتويجاً للعرفان كنظرية، ويبدو العرفان كنظرية تأسيساً للعرفان كموقف، فإن تاريخ

---

(١١) المندائية ديانة عرفانية ما تزال موجودة في العراق، بواسط، والكلمة من منديا ومعناها باللغة الأرمنية العرفان بمعنى الغنوص، انظر: Henry Charles Puech, *En quête de la gnose* ([Paris]: Gallimard, 1978), vol. 1, p. 234.

(١٢) والواقع أن ظاهرة التعدد والاختلاف في ميدان العرفان ظاهرة قديمة. وقد انتبه إليها رجال الكنيسة الذين كانوا يحاربون العرفانيين أصحاب وأتباع فالانتان «Valentin» وهو من الاسكندرية توفي سنة ١٦١ م. لقد قال بصددهم الاسقف اريني «Irenée» أسقف مدينة ليون ابتداء من سنة ١٧٧ ميلادية: «من المستحيل العثور فيهم على اثنين أو ثلاثة يقولون نفس الشيء حول نفس الموضوع، انهم يتناقضون بصورة مطلقة سواء على مستوى الكلمات أو مستوى الأشياء». انظر: Serge Hutin, *Les gnostiques*, Collection que sais-je (Paris: Presses Universitaires de France, [s.a]), p. 5.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(١٤) Christian Jambet, *La Logique des orientaux* (Paris: Editions du Seuil, 1983), p. 171.

الظاهرة العرفانية قد عرف، على الأقل منذ ازدهار العرفانية في القرن ... ميلاد، تيّارين متكاملين، ولكن متمايزين: احدهما يهيمن فيه جانب الموقف، موقف فردي ونفسي فكري وعملي، يتلخص في رفض العالم ونشدان الاتصال بالإله والدخول معه في نوع من الوحدة. وثانيهما يطغى فيه جانب التفسير والتأويل ومحاولة تشييد نظرية دينية فلسفية تشرح تطور الخليقة من المبدأ إلى المَعاد.

ويهمنا هنا في هذا المدخل أن نجمل القول على هذين الجانبين معتمدين على المراجع الحديثة والنصوص القديمة الأصلية، متجنبين الإشارة من قريب أو بعيد إلى العرفان والعرفانيات في الإسلام. وإذا ما لاحظ القارىء أي تطابق بين هذا الجانب أو ذاك مع ما يعرفه من آراء المتصوفة الإسلاميين أو نظريات الشيعة الامامية والاسماعيلية والفلاسفة الباطنيين والاشراقيين، فإن هذا المدخل سيكون قد حقق مهمته بصورة مضاعفة: التمهيد للعرفان في الإسلام والكشف عن أصوله التاريخية في آن واحد. أما إذا لم يلاحظ القارىء شيئاً من ذلك فإننا نأمل أن يجد في هذا المدخل ما يسهل عليه الخوض معنا في لجج الفكر العرفاني في الإسلام بمختلف منازعه وتياراته.

لنبدأ بالعرفان كموقف.

- ٢ -

العرفان، كما قلنا، هو في جانب منه موقف من العالم[١٥]، موقف نفسي وفكري و «وجودي»، لا بل موقف عام من العالم يشمل الحياة والسلوك والمصير: والطابع العام الذي يسم هذا الموقف هو الانزواء والهروب من العالم والتشكي من وضعية الانسان فيه وبالتالي الجنوح إلى تضخيم الفردية والذاتية، تضخيم «العارف» لِـ «أَنَا» هُ.

ينطلق هذا الموقف، أول ما ينطلق، من القلق والشعور بالخيبة ازاء الواقع الذي يجد «العارف» نفسه ملقى فيه: الواقع الذي يعيش فيه كنفس مقيدة في بدن، وكفردية مؤطرة في مجتمع حيث لا يلقى إلا ما ينغّص ويكدر، الا ما يجعله يشعر بأنه محاصر ومستعبد، فيبدو العالم له شرا كله وتصبح مشكلته الأساسية بل الوحيدة هي مشكلة الشر في العالم: لماذا كان العالم يحتوي على الشر؟ لماذا يطغى فيه الشر؟ وما مصدره؟

من الوعي بهذه «الوضعية» يبدأ الموقف العرفاني، ومن اعلان رفض هذه الوضعية ينطلق: أولاً بابداء التضايق والشكوى منها ثم باعلان الكراهية والعداء لها انتهاء بالتشهير بها والتمرد عليها. والعارف اذ يرفض هذه الوضعية بوصفها واقعاً خارجياً يرفضها أيضاً كشعور داخلي: يرفضها كشروط حياةٍ ويرفض نفسه كوجود خاضع لهذه الشروط. ومن هنا احساسه بالغربة بصورة مضاعفة: يشعر بنفسه غريباً في عالم يراه غريباً عنه تماماً، فيتجه إلى تمييز

---

(١٥) سنعتمد في هذه الفقرة أساساً على: Puech, *En quête de la gnose*, vol. 1.

نفسه عن هذا العالم، إلى الانفصال عنه والقطيعة معه. ومن هنا تلك العبارة التي ترددت على لسان كثير من «العارفين» القدماء: «اذا كنت في العالم فأنا لست منه»، أنا غريب فيه وغريب عنه.

وشعور «العارف» بالغربة شعور مزدوج يحمل ذات الازدواجية التي تحملها كلمة «غريب». إنه يشعر بأنه غريب étranger عن هذا العالم: إنه ليس منه، إنه إنما ألقي فيه القاء. وفي ذات الوقت يعي هذا الوضع الغريب état étrange أي يحس بغرابة وضعيته. ولا يتعلّق الأمر هنا بالشعور بالغربة على الصعيدين الاجتماعي والسيكولوجي وحسب، بل إن «العارف» يجد نفسه غريباً عن العالم ككلّ، عن الكون الذي يجد نفسه داخله ومطوقاً به. هو غريب عنه لأنه يشعر بأنه ليس منه، بأنه يختلف عنه جوهراً وطبيعة، وبالتالي فالوصف «غريب» ينسحب أيضاً على العالم وعلى القوى التي صنعته وتحكمه كما على كل جزء منه يتموضع كشيء مغاير لـ «الأنا»: أنا «العارف»، تماما مثلما ينسحب ذلك الوصف على هذه «الأنا» نفسها، إذ يشعر «العارف» أنه غريب عن العالم وعن كل شيء فيه أو ينتمي إليه، سواء كان هذا الشيء مما يقع داخل العالم أو مما يتصور أنه يقع خارجه أو فوقه. وهكذا ففي داخل العالم أو لا، ثم ضدَّهُ ثانياً، ثم خارجه ثالثاً يحدد «العارف» موقعه ويتعرف تباعاً على ذاته بوصفه غريباً. وهذه المستويات من الغربة التي يعيشها تتطابق مع المراحل التي يقطعها في تأمله العرفاني. وهكذا فإذا كانت غربة العارف تتحدَّد في المستويين الأول والثاني كعلاقة سلبية بينه وبين العالم (هو غريب عن العالم والعالم غريب عنه) فإنها تتخذ في المستوى الثالث معنى مطلقاً، معنى ايجابياً تماماً. فالغربة على هذا المستوى ليست غربة بالنسبة لوضعية، ليست علاقة مع شيء آخر، بل تُحدِّد طَبيعَةً هي في ذاتها وبذاتها مستقلة عن العالم وأسمى منه.

ومن هنا ذلك الميل الجامح الذي يستولي على العارف ويذكي شوقه إلى «الرحيل» عن هذا العالم، إلى التحرر من قبضته وقيوده والرحيل بعيداً عنه إلى حيث يسترجع كامل حريته، كامل امتلاكه لنفسه. هكذا تقترن لدى العارف رغبة جامحة في أن يكون نفسه، في أن يستعيد الانتماء إلى نفسه، في أن يلتحق بـ «عالم آخر»، عالم متعالٍ عن المكان والزمان، عالم «الحياة الحقيقية»، عالم الطمأنينة والكمال والسعادة، العالم الذي كان فيه وأُخرج منه والذي سيعود إليه، بل العالم الذي لم يفارقه في الحقيقة لحظة قط. وباختصار فالعارف يعمل طوال مراحل معاناته للموقف العرفاني على أن يكتشف وجوده الحقيقي من خلال رفض الصُّورة التي تقدمها له عن نفسه وضعيته في العالم الراهن. إنه يسعى في أن يعرف، بل في أن يتعرف من جديد على حقيقته وإنِّيَته الأصلية، وبالتالي يسعى إلى أن يصير من جديد ما هو إيّاه في حقيقته. ان الموقف العرفاني يتلخّص في البحث عن الذات، عن حقيقتها وجوهرها الأصلي.

من هنا ثلاثة تساؤلات مترابطة تلخّص إشكالية الموقف العرفاني، بل الإشكالية العرفانية كلها موقفاً ونظرية. ذلك أن العارف اذ يضع حقيقته موضع السؤال ويتساءل: «من

أنـا؟»، يطرح في ذات الـوقت ثلاثـة أسئلة : «من أين أتيت؟ وأين أنا الآن؟ وإلى أين المصـير؟». تلك هي المعرفة، بل العرفان، الذي يسعى العارف للحصول عليه وامتلاكـه، لا من خلال تأمل هـذا العالم، وكيف يمكن أن يجـد فيه الجـواب وهو عـالم غريب كلّه شر؟ ولا بـاستعمال حواسه وعقله، وكيف يمكن أن يعتمد عليهما وهمـا مرتبـطان بهذا العـالم؟ . . . وإذن فلا يبقى إلا أن يطمع العارف، ويطمح، في أن يتلقى المعرفةالتي يبغيها مباشرة من القوى العليـا التي هو مشدود إليهـا ويسعى للالتحـاق بها. ومن هنـا يبدأ العـارف في توظيف الـدين والمعارف الدينية للدفع بالموقف العرفاني إلى أقصى مداه، إلى طلب الخلود، إلى الـرجوع إلى «مـوطنه» الأصلي. إنالدين يقدّم له تاريخ ما قبل تاريخه وما بعده: فـ «يعرف» منه أنه كان موجوداً قبل وجوده الراهن في العالم، وأنه جاء إلى هذا العالم من عالم آخـر يقع خـارج هذا العـالم ويسمو على تحديداته الزّمانية والمكانية. هكذا يقتنـع بسهولـة، أو لا يفتأ يقنـع نفسه بـاستمرار، أنـه ينتمي بطبيعته إلى عالم آخر يقع خارج الصيرورة ولا يخضع لمنطقها، وبالتالي فـذاته الحقيقيـة هي من عالم آخر تماماً: عالم الخلود.

وهذا التصور الـذي يشيده العـارف لنفسه عن نفسـه يجعله يشعر بـل يقتنع بـأنه غـير مسؤول عن الشرّ في العالم فيرى نفسه «بريئاً»، براءة الـطفل، أو بـراءة آدم قبل خـروجه من الجنّة، فيزداد اقتناعاً بأنّ وجوده الراهن في هذا العالم شيء غير طبيعي، شيء منـاقض لحقيقته الخالدة، وبالتالي فلا بد أن يكون هذا «السقوط»، الذي أصابه، والذي يتمثـل في مغادرتـه عالم الخلود والارتماء في هذا العالم المملوء شراً، لا بدّ أن يكون نتيجة لذنب، نتيجة لخـطيئة. وإذن فـلا بدّ من تـدارك الموقف، لا بـدّ من العمل من أجـل الخلاص. وهكـذا يزداد شـوقاً وحنيناً إلى العودة إلى حـاله الأصليـة. إنه يتصـور «البعث والنشور» عـلى أنّه رجـوع إلى حال سابقة سامية، حال من الحرية الكاملة، حال ينزع فيها عنه ثيـابه، «يخلع عنـه قميص جلده» فيتحـرّر من بدنـه ومن كل مـا يشده إلى هـذا العالم، ليعـود إلى الحال التي كـان عليهـا قبـل ميلاده، لا بل قبل تكونه الجسماني. إنها «النشأة الأخرى» Régénération، أو الميلاد الجديـد Renaissance، إنه المعاد.

لقد عرف العارف الآن من أين أتى وعرف أن مصـيره الحقيقي الذي سيتحـرر فيه من سجن هذا العالم هو الرجـوع إلى حيث أتى. ففي هذا الـرجوع وفيـه وحده يكمن خـلاصه. لقد عرف إلى أين، ولا يبقى إلا أن يسلك الـطريق. هو يعـرف أن الطريق صعـب شـاقّ، وأنّ عليه أن يجتازه مرحلة بعد مرحلة. إن الخلاص من هذا العالم يتطلب أولاً وقبل كل شيء أنْ يجمع شتاتَ نفسِه، أن يعيد إليها وَحدتها التي شتّتتها المادة وفرقهـا البدن، أن يعمـل على إنقاذها من عالم الغفلة والضياع الذي كانت مستغرقة فيه. وإذن فالبداية يجب أن تكون «جمع الذات» récollection, rassemblement باستعادة وَحدتها وإعادة تنـظيم كيانها الـروحي وتلك هي الخطوة الأولى، الخطوة التي قوامها: معرفة النفس.

الخلاص والنجاة يبدآن إذن من معرفة النفس، معرفتها لا كجزء من العالم بل كـوجود أسمى منه ومن طبيعة غير طبيعته. وهكذا فإذا عرف الإنسان نفسـه، إذا هو استـطاع جمعها

من شتات المادة وخلصها من سجن بدنها عرف الأصل الذي منه انبثق، أصله السماوي الإلهي الخالد، فيزداد شوقاً إليه كلما ازداد معرفة به. ويستمر في مواصلة الانشداد إليه إلى أن تأتي عليه لحظة يشعر فيها أنه على قاب قوسين منه أو أدنى، ثم تأتي بعد ذلك لحظة يتحد فيها العاشق والمعشوق، لحظة «الفناء» أو اندماج العارف في أصله.

هذا الموقف العرفاني هو، كما هو واضح، موقف فرداني. موقف الفرد من أجل خلاصه كفرد، وهو أكثر من ذلك موقف «ارستقراطي». ذلك أن هذا النوع من الخلاص، أو هذا النوع من «الطريق» إلى الخلاص، ليس في متناول عامة الناس فيما يعتقد العارف، بل هو مقصور في نظره على «الصفوة»، على الخاصّة، على «الأخيار»، أولئك الذين اصطفاهم الله (= Esprit). ذلك لأنه عندما يصير الإنسان عارفاً، بالمعنى الذي شرحناه، يتحوّل إلى روح محض noûs إلى كائن ينتمي إلى تلك الصفوة من بني الإنسان التي تشكل طبقة «الروحانيين» Pneumatiques فيتميز بالتالي عن «النفسانيين» Psychiques الذين هم نفوس تفتقر إلى النَّفَس الذي يجعل منها روحاً سامية، ويتميز بالأحرى عن «الماديين» Hyliques أو «الجسمانيين» Charnels الذين ليسوا سوى أجسام بل طين. ومن هنا، وبسبب هذا التميز، يقرر أنه لا يجوز أن يصرح للعامة من الناس بما «ينكشف» له من حقائق، لأنهم لن يفهموه، لأنهم ليسوا من مقامه. واذن فعليه أن يحتاط كل الاحتياط فلا يفشي بسرّ ما «ينكشف» له إلا لجماعة مختارة من «السالكين» الذين يشكّلون طبقة «الخاصة»، أولئك الذين هم وحدهم عرفوا حقيقة نفوسهم فأصبحوا قادرين على تلقّي المعرفة ببواطن الأمور: فالعرفان يتميز عن «العلم» بأنه معرفة بـ «الباطن» بينما «العلم» هو مجرد معرفة بـ «الظاهر».

فما هو مضمون هذه المعرفة «الباطنية». اذن؟ سؤال ينقلنا من العرفان كموقف ومعاناة إلى العرفانية كنظرية، كمذهب فلسفي ديني. ولكننا نريد أن نؤكد مرة أخرى أننا لم نقدم شيئاً من عندنا في هذا التحليل الفينومينولوجي للموقف العرفاني، فلقد اقتصر دورنا على مجرد الترجمة والتلخيص بأسلوب عربي اجتهدنا أن يكون مفهوماً بوضوح. أما المصدر الذي نقلنا عنه، وقد ذكرناه في هامش سابق، فهو لم يستقِ عناصر تحليله من متصوّفة الإسلام، بل من نصوص عرفانيين سابقين لظهور الإسلام. أما عن مصدر الفكرة المركزية في الموقف العرفاني، فكرة «هبوط النفس وعودتها» فيقول عنه أحد الباحثين الأوروبيين ما يلي: «لقد اخذ العرفانيون من البابليين الأسطورة التنجيمية الكبرى Le grand mythe astrologique الخاصة بهبوط النفس وصعودها: النفس تهبط مِنَ السماء العليا عبر الدوائر الفلكية السبع فتتلقى في كل منها استعدادات خاصة، وبعد الموت تتم العملية العكسية، فتصعد النفوس تاركة في كل دائرة فلكية ما سبق أن أخذته منها. أما فِكرة المخلّص الذي يخلص نفسه le sauveur sauvé، المنقذ الذي ينقذ أجزاءه النورانية المشتتة في المخلوقات الدنيا (الجسم، المحسوسات) وهو بذلك ينقذ نفسه، هذه الفكرة أصلها إيراني»[١٦].

---

(١٦) Hutin, *Les gnostiques*, p. 83.

أما عن العوامل الموضوعية، الاجتماعية والتاريخية التي كانت وراء ظهور هذا الموقف العرفاني في القرنين الثاني والثالث للميلاد خاصة، فهي، كما يقول الباحثون المختصون: نفس العوامل التي كانت وراء فكرة «الخلاص» le salut التي نجدها في المسيحية والافلاطونية المحدثة وفي العرفانيات، فهذه التيارات الفكرية الثلاثة «تُجيب عن مشكلة واحدة بعينها، مشكلة تتمثل أولاً في حاجة وجدانية: الحاجة إلى الخلاص، وهي حاجة ولَّدها في الفرد شعوره بالوحدة والعزلةsolitude. ان تحول «المدينة» polis (اليونانية) إلى عالم متحضر، وكان ذلك عقب قيام الممالك الهيلينستية أولاً، ثم بعد قيام الفتح الروماني بتوحيد عالم البحر الأبيض المتوسط ثانياً ـ إن هذا التحول ـ قد انتزع الإنسان أكثر فأكثر من المدينة cité حيث كان يجد لنفسه معنى ولقواه وظيفة: لقد جعل هذا التحول من الحيوان السياسي الذي قال به أرسطو الحيوان الاجتماعي الذي قال به خريسيب Chrysipe. ان «مُوَاطِنَ العالَم الذي يشكّل جزءاً لا يتجزأ من العالم ككل والذي يجد نفسه في بيته أينما حلّ فيه، حراً تمام الحرية، أي المواطن الذي يجد نفسه على المدى الطويل وحيداً، أينما حلّ، منطوياً على نفسه مختزلاً في ذاته بصورة مطلقة، إن هذه العزلة الغارقة في عالم منسجم، ولكن البعيدة عن كل شيء، تكشف للإنسان عن «أناه»، وتجعله ينشغل بنفسه كقيمة وحيدة، فيقوم بعملية اسقاط ويلقي بنفسه وراء العالم تحت تأثير الشوق إلى اله متعال يتخيله في وحدة لا تقبل الوصف، بحيث لا تربطه بقيود العالم السفلي أية علاقة، سواء علاقة الخلق أو علاقة العناية، إله يستطيع الفرد التحدث إليه وجهاً لوجه»[١٧].

ذلك هو الموقف العرفاني، وتلك هي العوامل التاريخية والاجتماعية التي كانت وراء ظهوره وازدهاره في القرنين الثاني والثالث للميلاد، وهي نفس العوامل التي تجعله يزدهر وينتشر في كل عصر. **إن الموقف العرفاني كان دائماً موقف هروب من عالم الواقع إلى عالم «العقل المستقيل» كلما اشتدت وطأة الواقع على الفرد الذي لا يعرف كيف يتجاوز فرديته ويجعل من قضيته الشخصية قضية جماعية وإن لزم الأمر قضية انسانية.**

ولكن العرفان ليس مجرد موقف فردي، ليس مجرد سلوك، بل هو أيضاً ايديولوجيا أخروية ـ إذا جاز التعبير ـ فلنتعرف اذن على المعالم البارزة في العرفانية كنظرية.

- ٣ -

يطرح الموقف العرفاني، كما وصفناه في الفقرة الماضية، مشكلة فلسفية هي مشكلة الشر في العالم. ذلك أن «العارف» عندما يضع ذاته في مقابل العالم، بما فيه بدنه، ويرجع بنفسه إلى أصلها الإلهي، يفصل فصلاً تاماً مطلقاً بين إلهه المتعالي المنزّه عن كل علاقة بالعالم، وبين هذا العالم نفسه، ويطرح بالتالي مشكلة أصل العالم ومصدر ما فيه من شر.

تقدم الأدبيات العرفانية القديمة جوابين لهذه المشكلة: **أحدهما ينحو منحى فلسفياً**

---

(١٧) Puech. Ibid., p. 63.

فيقول بقدم المادة، أي بوجودها بنفسها منذ الأزل إلى جانب الاله المتعالي المنزّه عن كل علاقة بها. ولحل مشكلة نشوء العالم من هذه المادة يقول هذا الاتجاه بمبدأ ثالث وسيط بين الإله المتعالي وبين المادة، يتولى صنع العالم فيكون هو الإله الصانع المسؤول عن وجود العالم وما فيه من شر. وهكذا تكون المبادىء ثلاثة: (١) الإله المتعالي المنزّه عن كل علاقة بالعالم؛ (٢) المادة الأزلية؛ (٣) الإله الصانع الذي يطلق عليه أحياناً «الابن الأول» للاله، أو «ابن الله»، وهو «العقل الكلي». هكذا يكون الإله الهين: إله الخير الرحيم الرؤوف... الخ، واله الشر القهار شديد العقاب... الخ. ويكون الخلاص بالعمل من أجل الافلات من مصنوعات هذا الأخير، من العالم مادته وشهواته ومغرياته، والصعود، صعود النفس، إلى حضرة الإله المتعالي حيث تتحد في نهاية الأمر مع هذا الإله نفسه. هذا المنحى الفلسفي هو الذي سلكه نومينوس الافامي مؤسس الافلاطونية المحدثة، بفرعيها المشرقي والمغربي، وأحد الفلاسفة الذين استمدت منهم الهرمسية فلسفتها النظرية[١٨]، وقد تبعه في هذا، مع بعض الاختلاف، الفلاسفة الذين يصنّفون عادة ضمن الافلاطونية المحدثة سواء منهم «المغربيون» كأفلوطين وشرّاح أرسطو كالإسكندر أو «المشرقيون»، كبوزيدون وامليخ وبرقلس وفورفوريوس الصوري والفارابي وابن سينا، هؤلاء الذين عملوا على «عقلنة» العرفان، فسلكوا مسلكاً «عقلياً» في عرفانيتهم وتوّجوا مذاهبهم الفلسفية الانتقائية بنوع من «التصوف العقلي» على غرار ما سنرى عند ابن سينا[١٩].

أما الجواب الثاني الذي تقدمه الأدبيات العرفانية عن مشكلة الشر فينحو منحى أسطورياً، أعني أنه يعتمد الاسطورة وسيلة لشرح مصدر الشر، وذلك بالرجوع به إلى خطيئة ارتكبها إنسان أول، الانسان السماوي، وهكذا ينطلق أصحاب هذا الاتجاه من القول بمبدأ واحد يطلقون عليه اسم «النور» يبدع العالم بأمر منه انطلاقاً من انفصال الظلمة عنه التي ستصبح هي الطبيعة أو المادة الأولى التي منها سيتكون العالم. ثم يبدع «النور»، وبتعبير النصوص القديمة «يلد النور» الذي هو إله وحيد أحد ذكر وأنثى في نفس الوقت، يلد ابنه الأول الذي سيتولى صنع العالم ويكون هو الإله الصانع، ثم يلد ابنه الثاني الذي هو الإنسان السماوي الذي سيرتكب خطيئة فيتحد مع المادة، وبتعبير النصوص القديمة «يتزوج» معها، ثم يتوالى ظهور الكائنات. ومن هنا سيكون الخلاص هو تخليص النفس من المادة عبر مسلسل يعود الخلق بموجبه إلى أصله، ويعود العالم كما كان قبل أن يكون: نوراً يغمر الكل ولا شيء سواه. هنا في قصة «المبدأ والمعاد» هذه توظّف أساطير بابلية وإيرانية ويونانية بالإضافة إلى استلهام قصة الخلق الواردة في التوراة.

ومن أهم النصوص الهرمسية التي تشرح قصة المبدأ والمعاد بواسطة السرد الأسطوري،

---

(١٨) بصدد نومينوس، انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ج ١ ص ١٦٩، و Festugière, *Hermétisme et mystique païenne* (Paris: Aubier, 1957), partie I.

(١٩) انظر: القسم ٣، الفصل ٢ من هذا الكتاب.

والتي يمكن اعتبارها المصدر الهرمسي الأول في هذا الموضوع، ذلك النص الذي صُدِّرَتْ به المدوّنة الهرمسية[٢٠] Corpus Herméticum والذي يروي فيه هرمس ما رآه في إحدى مشاهداته الإشراقية، والحوار الذي جرى بينه وبين الإله المتعالي الذي يحمل في الرؤيا اسم بوامندريس[٢١] فسمي النص باسمه. ونظراً لأهمية هذا النص، وهي الأهمية التي سيلمسها القارىء معنا مع تقدّمه في قراءة موادّ هذا القسم من الكتاب فإننا آثرنا أن نقدم هنا ترجمة كاملة له، بعد ملخص نعتقد أنه من المفيد تقديمه بين يدي القارىء أولاً[٢٢].

يبدأ النص بتقرير أولوية النور: لقد رأى هرمس أول ما رأى في رؤياه أو مشاهدته الكشفية، لا فرق، نوراً يغمر كل شيء، نوراً أخذ يصعد إلى أعلى، لتظهر الظلمة في أسفل، وتتحول إلى رطوبة تكون هي الطبيعة، أو المادة الأولى. يتلو ذلك انبجاس الكلمة الإلهية المقدّسة من النور، وظهور العنصرين الطبيعيين المكونين للعالم السماوي وهما النار والهواء وقد انبعثا من الطبيعة الرطبة، بينما يبقى الأرض والماء ممتزجين في الطبيعة متحركين بفعل الكلمة المقدسة. بعد هذا يأتي تعبير هذا القسم من الرؤيا: فالنور هو العقل Noûs الإله الأب، المتعالي. أما الكلمة فهي ابنه الأول، الإله الصانع.

بعد ذلك تأتي المرحلة الثانية من نشوء العالم، مرحلة انتظام النور على هيئة «قوى» لا تحصى عدداً (= مثل أفلاطونية = صور روحانية = الملائكة جنود الله)، وانفصال النور والنار عن بعضهما انفصالاً نهائياً واستقرار هذه الأخيرة في موقعها الثابت، وكانت قد صعدت من الطبيعة واتجهت إلى أعلى فالتصقت بالنور، أما الآن فقد انفصلت عنه وصارت تشكل مادة السماء. ويأتي بعد هذا تعبير هذا القسم من الرؤيا: فالعالم النوراني المملوء بالقوى هو العالم المعقول عالم الكائنات النورانية. أما العالم الحسي فقد بدأ في التشكل بمشيئة الإرادة الالهية عندما تَلَقَّتْ الكلمة المقدسة وأخذت تعمل على محاكاة العالم العلوي الفائق الجمال وتتوزع نفوساً على الكائنات الأرضية.

وتأتي المرحلة الثالثة وتبدأ بإنجاب الأب (= الإله المتعالي = النور) الذي هو ذكر وأنثى، نور وحياة، للعقل الثاني أي الإله الصانع إله النار والنفَس souffle هذا الإله الذي سيتولى صنع المدبرات السبع، أي الكواكب السبع السيارة، التي ستتولّى تدبير العالم تدبيراً صارماً في صورة حتمية لا ترحم تسمى القدر Destinée بعد هذا تغادر الكلمة المقدسة عالم الطبيعة، أي الأرض والماء، وتصعد إلى السماء وتلتحق بأخيها العقل الصانع فتتّحد به، لأنهما من جوهر واحد، ويعملان معاً على إعطاء الدفعة الأولى للدوائر الفلكية السبع

---

(٢٠) Hermes Trismegister, *Corpus Herméticum*, trad. par A.J. Festugière, vol. 1 (Paris: Les belles lettres, 1945-54).

هذا وتقع هذه المدونة في أربعة أجزاء.

(٢١) بوامندريس في الادبيات الهرمسية شخصية تقوم بادوار مختلفة: تارة يكون هو الاله المتعالي، وتارة يكون قوة من قوى الالوهية، أي أحد الملائكة المقربين... الخ.

(٢٢) اعتمدنا في هذا الملخص على التصميم التفصيلي الذي وضعه للنص مترجم المدونة الهرمسية.

(= دوائر النار، الكرات السماوية) فتنطلق بحركتها المستديرة، وقد انفصلت الأرض والنار احداهما عن الأخرى، فتنشأ في الأرض الحيوانات البرية وفي الماء الحيوانات المائية، بتأثير تلك الحركة.

وتبدأ المرحلة الرابعة بظهور الإنسان السماوي (= الإنسان الكامل = الإنسان الأول = آدم الجنة) الذي ينجبه العقل الأول (= الإله المتعالي) على صورته فيحبه لأنه صورته ويمنحه تسخير جميع مخلوقاته. ويريد الإنسان السماوي أن يقوم هو الآخر على غرار أخيه الإله الصانع بصنع شيء ويأذن له الأب (= المتعالي) فيدخل كرة الخلق (= عالم الكرات السبع = عالم الخلق في مقابل عالم الأمر الذي هو عالم الكلمة المقدسة) فتبصره المدبرات السبع (= نفوس الكواكب السبع السيارة) وتكلف به وتستقبله بحفاوة فيكتسب طبيعتها. ويخترق محيط الكرات السبع ويطل إلى أسفل على الطبيعة (= الأرض والماء) فتنعكس صورته على الماء ويرتسم ظله في الأرض، فتغرم به الطبيعة، ويرى هو نفسه صورته منعكسة على الماء فيعجب بها ويرغب في المقام على الأرض (= حيث تنعكس صورته الجميلة = النرجسية) فينزل، فتستقبل الطبيعة محبوبها ويتعانقان ويتحدان اتحاد زواج، وهذا هو السقوط أو الخطيئة. والنتيجة، نتيجة هذا السقوط، هي أن الإنسان سيصبح منذئذٍ كائناً مزدوجاً: فانياً بجسمه العائد إلى الطبيعة، خالداً بماهيته الأصلية الراجعة إلى الإنسان السماوي، هكذا يكون في آن واحد أسيراً للقدر وسيداً عليه.

هنا تبدأ عملية التكوين والنشوء على الأرض: ذلك أن الإنسان السماوي، هذا النازل إلى الأرض المتحد معها اتحاد حب وغرام يخصب محبوبته فتلد في الحين سبعة آدميين (= كائنات بشرية) كل منهم ذكر وأنثى في نفس الوقت، وهم يناظرون بعددهم وطبائعهم عدد وطبائع المدبرات السبع. هؤلاء الآدميون يتمون بجسمهم إلى العناصر الأربعة التي منها يتألف، وينتمون بنفوسهم إلى الإنسان السماوي الذي تَوَزَّعَ فيهم إلى جزأين: نفس وعقل، بعد ان كان هذان الجزآن فيه حياة ونوراً انحدرا إليه من أبيه. وتبقى جميع كائنات العالم الحسي على هذه الحال إلى أن ينقضي دور غير محدد.

وعند انقضاء هذا الدور تتوزع بمشيئة الإله المتعالي وبكلمة منه جميع الكائنات الحيوانية والبشرية إلى صنفين: صنف ذكور وصنف اناث. وبفعل العناية الإلهية وبتوسط مجموع الكرات السماوية تبدأ عملية التناسل والتكاثر في الكائنات الحية، كل حسب نوعه.

هذا عن القسم الأول من الرؤيا، ويتعلق بـ «المبدأ» كما رأينا. أما القسم الثاني ويتعلق بـ «المعاد» فيبدأ بالتأكيد على أن الإنسان الذي يعرف نفسه، أي يعرف مصدره، ويعرف أنه كائن خالد (لكونه ينحدر من الإنسان السماوي ابن الله) هذا الإنسان يتعلق بالخير وينال الخير ويكون مآله الخلود في عالم الخير والجمال، العالم الذي كله حياة ونور. أما الإنسان الذي يبقى مشدوداً إلى جسمه، هذا الجسم المنحدر إليه من خطيئة العشق والغرام «خطيئة الحب» فإن مصيره الموت المظلم، وهو يستحق ما ينزل به من عقاب لأنه عاش عبداً لجسمه، الجسم

الـذي يرجـع إلى الطبيعـة التي أصلها الـظلمة الأولى. هكـذا يبدأ طـريق الخـلاص بمعـرفـة النفس، وهذا هو العرفان، المخلص الوحيد.

بعـد هذا يـأتي الحديث عن الأخـرويات ويبـدأ بالإشـارة إلى أنه عنـدما يصيب المـوت شخصاً ينحل جسمه وتتوارى صورته عن الأنظار ويلتحق طبعه الـذي عطله المـوت، يلتحق بالشيطان بينـما تعود قـواه الحسية إلى أصلهـا كل منهـا إلى المصدر الذي جاءت منـه (= عالم الكواكب)، أما قواه الغضبية والشهوانية فتعـود إلى الطبيعـة (= المادة). وهكـذا لا يبقى إلا النفس فتصعد إلى السماء راجعة إلى أصلها وتجتاز في معراجهـا الأفلاك السبعـة لتترك في كـل فلك ما سبق أن لصق بها منه عندما كانت جزءاً من الإنسان السماوي الهابط، وهكـذا تأخـذ في خلع ثيابها واحداً بعد الآخر إلى أن تنتهي عارية صافية إلى السماء الثامنة فتدخل في حضرة «القوى» العليا القريبة من المتعالي (= الملائكـة المقربـون) وتصير مثلهـا وتعود إلى الله لتتحـد به. وتلك غاية العرفان.

تلك هي خلاصة رؤيا هرمس. وفيما يلي الترجمة الكاملة لنص هذه الرؤيا[٢٣].

رؤيا هرمس

يقول هرمس:

«١ ـ ذات يوم، بينما أنـا مستغرق في تـأمل المـوجودات بفكـر يحلق في الأعالي، وحـواسي معطلة كـما يحدث لأولئك الذين يهجم عليهم نوم عميق تحت تأثير افراط في الأكل أو ارهاق كبير للجسم، بينما أنـا كذلـك اذا بي وكأن كائناً، عظيم القامة يفوق كل تقـدير وقيـاس، يناديني بـاسمي ويقول لي: «مـاذا تريـد أن تسمع وتـرى، وبفكرك أن تتعلم وتعرف؟».

٢ ـ فقلت: «لكن، من أنت؟». قال: «أنا بوامندريس، الرب مالك الملك[٢٤]. أعلم ما تريد وأنا معك أينما كنت».

٣ ـ قلت: «أريد أن اعرف عن الموجودات، أن أفهم طبيعتها وأن أعرف الله». ثم أردفت قـائلاً: «آه، كم أنا متشوّق للاستماع». فرد علي بدوره وقال: «استحضر جيداً في عقلك كل ما تريد أن تعرفه، وأنا سأعلمك».

٤ ـ وما ان أنهى كلامه حتى غيّر مظهره، فانكشف أمامي كـل شيء في لمح البصر، فـرأيت مشهداً لا حـدود له. لقد تحوّل كل شيء نوراً ناصعاً بهيجاً أخذ بلُبّي بمجرد مـا أبصرته. وبعـد ذلك بقليـل ظهرت ظلمـة داكنة مرعبة، متجهة ناحيـة الأسفل، منعقـدة ملتويـة فبدت لي كـأنها أفعى. ثم تحوّلت هـذه الظلمـة إلى ضرب من الطبيعة الرطبة[٢٥] تهتز اهتزازاً يَدِقّ عن الوصف، وترسل بخاراً كما ترسل النار الدخان، محدثة صوتاً، كالأنـين،

---

(٢٣) ننبه هنا إلى أننا سنحتفظ بأرقـام الجدول في النص كـما هي في الأصل، مـع هذا الفـارق وهو أننـا رجعنا إلى السطر لدى كل رقم.

(٢٤) الترجمة الحرفية هكذا: «أنا بـوامندريس عقـل السيادة المـطلقة». والمقصـود بالعقـل هنا هـو العقل الكلي المهيمن على كل شيء وهو يحتل هنا مرتبة الاله المتعالي.

(٢٥) الرطوبة احدى الطبائع الأربع: الحار، اليابس، البارد، الرطب، التي تكونت منها الأشيـاء حسب=

لا يوصف. ثم انبعث منها صراخ ضجيجي حملني غموضه على تشبيهه بصوت النار.

٥ ـ هذا بينما انبجست من النور كلمة مقدسة أحاطت بالطبيعة واحتضنتها[٢٦]، فانطلقتْ، خارج الطبيعة الرطبة، نار صافية اتجهت صوب الأعالي. لقد كانت خفيفة حية وفي نفس الوقت ملتهبة. ثم بعد ظهور هذا النَّفَس الناري انطلق الهواء لخفته مفارقاً الأرض والماء متجهاً إلى أعلى حتى أدرك النار وبدا كأنه معلق عليها. أما الأرض والماء فقد لزما مكانهما، ممتزجين أحدهما بالآخر إلى درجة لم يكن من الممكن معها رؤية الأرض بمعزل عن الماء. لقد كانا يتحركان معاً بدون انقطاع بتأثير نفخ الكلمة[٢٧] (= الالهية) التي كانت قد انتقلت فوقهما إلى أعلى، حسب ما كان يخيل للأذن.

٦ ـ ثم أن بوامندريس خاطبني قائلاً: «هل عرفت ما يعنيه هذا المشهد؟». قلت: «سأعرف ذلك منك». قال: «أما النور فهو أنا العقل، الملك، الموجود قبل ظهور الطبيعة الرطبة خارج الظلمة. أما الكلمة النورانية الصادرة من العقل فهي ابن الاله»[٢٨]. قلت: «عجباً!». قال: «افهم مني ما أعنيه بهذا: إن ما فيك يرى ويسمع هو كلمة الرب[٢٩]. أما العقل فهو الاله الأب، وهما ـ الكلمة والعقل ـ غير منفصلين أحدهما عن الآخر، لأن اتحادهما هو الحياة بعينها». قلت: «شكراً» قال: «ركز فكرك في النور واعرف هذا».

٧ ـ هنا، عند هذه الكلمات، اتجه إلي بنظرة مركزة لفترة طويلة أخذت معها ارتعد من مظهره. وعندما رفع رأسه رأيت في عقلي[٣٠] النور الذي كان عبارة عن عدد لا يحصى من القوى[٣١] قد تحولت عالماً لا حدود له، بينما كانت النار مطوقة بقوة هائلة. وبما أنها قد أمسك بها هكذا بقوة، فقد بلغت مستقرها وكفت عن الحركة. ذلك ما رأيته بفكري في هذا المشهد مؤيداً بكلمة بوامندريس.

٨ ـ ولكن بما أنني كنت خارج طوري فقد أضاف يقول: «لقد رأيت في العقل الصورة المثال، المبدأ المتقدم على كل مبدأ[٣٢]، السابق للبداية التي لا تعرف نهاية». هكذا خاطبني بوامندريس. فقلت: «ومن أين صدرت عناصر الطبيعة اذن؟» فأجابني قائلاً: «عن إرادة الله التي عندما تلقت الكلمة ورأت سناء عالم المثل، البهي الجميل، عمدت إلى محاكاته، فتشكلت، حسب عناصره ونتاجه نفوسا، على هيأة عالم منظم.

٩ ـ وبما أن العقل الاله ذكر وأنثى[٣٣]، حياة ونور، فقد أوجد[٣٤] بكلمة منه عقلاً ثانياً صانعاً، هو اله النار

= التصور القديم.

(٢٦) كما يحتضن الذكر الانثى.

(٢٧) «Le souffle du verbe»، نفخ الكلمة الالهية.

(٢٨) العقل هنا أو النور هو الاله الأول المتعالي، أما الكلمة أو الابن فهو الاله الصانع، الخالق المصور.

(٢٩) Le verbe du Seigneur.

(٣٠) عقلي: تعني في نفس الوقت العقل الفردي، عقل الإنسان الفرد، والعقل الكلي الالهي ولا فرق بين المعنيين هنا لأن هرمس أصبح متحداً بالاله بفعل تلك النظرة المركزة.

(٣١) «Puissance» القوى. وهي كلمة ترد في النصوص الهرمسية تارة بمعنى يقترب من مفهوم المثل الافلاطونية، وتارة ترد بمعنى جنود الله وتارة بمعنى الملائكة المقربين أو ما أشبه هذا. أنظر: Festugière, *La révélation d'Hermes Trismagiste*, vol. 2, p. 153.

(٣٢) Le préprincipe.

(٣٣) هذا تعبير في الأدبيات القديمة غير الاسلامية. والمقصود به أن الله الذي هو الأب عندهم يلد ابنيه الأول والثاني دون زواج لأنه هو نفسه ذكر وأنثى ولأنه لا شريك له.

(٣٤) انجب، ولد.

والنَّفس، فصنع المدبرات السبع التي تغلف بدوائرها العالم الحسي، ويسمى تدبيرها: القدر[٣٥].

١٠ ـ وفي الحين انطلقت كلمة الله واتحدت مع العقل الصانع (لأنهما من جوهر واحد) تاركة العناصر تنزل إلى أسفل صوب الناحية التي صارت خاصة بالطبيعة التي صنعت الآن. ولذلك صارت العناصر السفلى من الطبيعة متروكة لنفسها، محرومة من العقل، فبقيت مجرد مادة.

١١ ـ وفي أثناء ذلك عمل العقل الصانع المتحد بالكلمة، المحيط بالدوائر الفلكية الجاعل لها تدور محدثة ازيزا، عمل على اعطاء الدفعة الأولى للحركة الدائرية لمصنوعاته تاركاً إياها تدور منذ بداية غير محددة وإلى ما لا نهاية له، لأنها حركة تبتدىء حيث تنتهي. وبمشيئة العقل[٣٦] حدث من حركة الدوائر الفلكية حيوانات بدون عقل لأنها لم تحتفظ بالعقل، لم تبق قريباً منه)، حيوانات مكونة من العناصر التي كانت تتجه إلى أسفل (= الهواء والماء والأرض) فأنتج الهواء ذوات الأجنحة وأنتج الماء الحيوانات السابحة، أما الأرض التي كانت قد انفصلت عن الماء بمشيئة الله فقد أخرجت من جوفها الحيوانات البرية، من ذوات الأربع والزواحف والدواب الوحشية والحيوانات الأليفة.

١٢ ـ ثم ان العقل، أبُ جميع الكائنات، والذي هو حياة ونور، أنجب انساناً[٣٧] شبيهاً به، فأعجب الأب بابنه لأن الابن كان جميلاً على صورة أبيه، وفي الحقيقة فإنما أحبُّ الله صورته، هو، في ابنه، وسخر له جميع مخلوقاته.

١٣ ـ وعندما رأى الانسان ما أنشأه الاله الصانع من مصنوعات في عالم الكواكب[٣٨] أراد هو أيضاً أن يصنع شيئاً فاذن له الأب، وعندما دخل كرة عالم الخلق[٣٩] حيث ستكون له الكلمة العليا، رأى مصنوعات أخيه فكلفت به المدبرات السبع[٤٠] وأشركته كل منها في تدبيرها ورتبتها، فاطلع هكذا على ماهيتها وشاركها في طبيعتها فأراد أن يخترق محيط دوائرها ويتعرف على قوة حاكم عالم السماء من خلال اختبار صلابة هذه الأخيرة.

١٤ ـ وعندئذ تقدم الإنسان صاحب الكلمة العليا في عالم الكائنات الفانية والحيوانات المحرومة من العقل وأطلّ عبر الكرات السماوية التي شقها من أقصاها إلى أقصاها فكشف للطبيعة المقيمة أسفل عن صورة الله السنية[٤١]، فلما رأته وقد تحلّى بالجمال الخالد وبقوة المدبرات السبع جميعاً، علاوة على صورة الله التي يحملها، ابتسمت له حباً وعشقاً لأنها رأت قسمات هذه الصورة الرائعة الجمال وهي تنعكس على الماء كما شاهدت ظله مرتسماً على الأرض. أما هو فلما رأى الصورة الشبيهة به حالة في الطبيعة منعكسة على الماء أحبها وأراد الاقامة

---

(٣٥) Destinée.

(٣٦) «Noûs» ، الاله المتعالي.

(٣٧) الانسان السماوي فكرة ايرانية الأصل، انظر: أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبدالعزيز الوكيل، ٣ ج (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨)، ص ٣٨. والإنسان الأول عندهم يسمى كيومرث، ويسمي الشهرستاني المعتقدين فيه بـ «الكيومرثية». أنظر أيضاً: «الإنسان الأول في الديانات الايرانية،» في: هانز هيزقل شيدز، الإنسان الكامل عند المسلمين، ترجمة عبدالرحمان بدوي، (الكويت: [د. ن.]، ١٩٧٨).

(٣٨) حرفياً: ما صنع الاله الصانع في النار. والمقصود العالم العلوي، وقد صعدت اليه النار، فصار هو كرة النار: عالم الكواكب.

(٣٩) La sphère démiurgique.

(٤٠) الكواكب السبع السيارة هي وأفلاكها من صنع الابن الأول، الاله الصانع.

(٤١) لأن الله خلقه على صورته.

هناك. وبمجرد ما أراد ذلك فعل، فسكن الطبيعة المحرومة من العقل واحتضنت هذه الأخيرة معشوقها الذي استقبلته عندها، فاتّحدا[٤٢] لأنها كانا يحترقان عشقاً، احدهما إلى الآخر.

١٥ ـ كان ذلك هو السبب الذي من أجله كان الإنسان وحده من بين جميع الموجودات التي على الأرض كائناً مزدوجاً: فانياً بجسمه، خالداً بالإنسان الحقيقي، ومع أنه خالد من حيث حقيقته ومتصرف في جميع الأشياء فإنه يعاني من وضعية الكائنات الفانية ويخضع للقدر، كما هو بالفعل. وهكذا فعلى الرغم من أنه فوق الأفلاك وأغلفتها فهو عبد لها، ومع أنه ذكر وأنثى لكونه صادراً عن أب ذكر وأنثى، ومع أنه معصوم من النوم لأنه صادر عن كائن لا ينام، فقد انهزم أمام الحب وإزاء النوم.

١٦ ـ بعد هذا قلت: «يا الهي، وأنا أيضاً عاشق للكلمة» قال: «إن ما سأفضي به إليك ظلّ إلى اليوم سراً مصوناً. الواقع أن الطبيعة باتحادها بالحب مع الإنسان قد أنجبت شيئاً عجباً، مدهشاً تماماً. لقد كان الإنسان يحمل في ذاته طبع مجموع المدبرات السبع المؤلفة، كما قلت لك من النار والنَّفس. وبما أن الطبيعة لم تكن تستطيع الانتظار فقد أنجبت في الحين سبعة كائنات آدمية، تناظر بعددها طبائع المدبرات السبع، كائنات كان كل منها ذكراً وأنثى في آن واحد، وقد ولت وجهها جميعاً نحو السماء». واثر هذا قلت: «اي بوامندريس. ان رغبة جامحة في الاستماع اليك تستبد بي الآن، فلا تترك الموضوع». فرد علي قائلاً: «اسكت. أنا لم أنته بعد من شرح النقطة الأولى» فأجبت: «انظر ها أنذا ساكت».

١٧ ـ وأضاف: «وهكذا، وكما كنت أقول، فقد تكونت هذه الكائنات الآدمية السبعة على النحو التالي: كانت الأرض هي الأنثى وكان الماء هو العنصر المخصب. أما النار فقد قادت الأشياء الى نضجها، وأما الأثير فقد أمدّ الطبيعة بِنَفَسِ الحياة، فانتجت أجساماً وفق صورة الإنسان. أما هذا الأخير، فبما أنه حياة ونور، فقد تحول إلى نفس وعقل: لقد صارت الحياة نفساً وصار النور عقلاً.

وظلت جميع كائنات العالم الحسي على هذه الحال إلى أن انتهى دور، وبدأ ظهور الأنواع.

١٨ ـ واسمع الآن هذه المسألة التي تتحرق شوقاً إلى السماع عنها. فلما بلغ ذلك الدور تمامه انفصمت، بمشيئة الله، العروة التي كانت تربط الأشياء كلها. ذلك أن الحيوانات، التي كانت إلى الآن ذكوراً اناثاً في نفس الوقت، قد افترقت الآن عن بعضها كما افترقت الكائنات الآدمية السبعة على نفس الطريقة فصار الجميع صنفين: صنف الذكور وصنف الإناث. وعند ذلك خاطبها الله بكلمة مقدسة قائلاً: «تناسلوا وتكاثروا أنتم جميعاً يا من خلقتم وصنعتم. ومن منكم له عقل فليعرف أنه خالد، وليعلم أن سبب الموت هو الشهوة، وليعرف جميع الكائنات».

١٩ ـ وتنفيذاً لكلمة الله عملت العناية بواسطة القدر وهياكل الأفلاك على تزويج الكائنات ببعضها وإقرار التناسل فيها، فأخذت كلها تتكاثر، كل حسب نوعه. ومن منها عرف نفسه صار هو المصطفى المختار، أما من منها تعلق بجسمه الصادر عن الخطيئة والشهوة فإنه بقي في الظلمة تائهاً يعاني من الموت بحواسّه».

٢٠ ـ فصِحْت قائلاً: «أية خطيئة كبرى ارتكبها، اذن، أولئك الذين بقوا في الجهل حتى يحرموا من الخلود؟» قال: «يبدو لي أنك لم تفكر فيما سمعت مني. ألم أقل لك كن منتبهاً؟»، فقلت: «لقد انتبهت وتذكرت، وفي نفس الوقت أشكرك». قال: «إذا كنت قد انتبهت فقل لي لماذا استحق الموت أولئك الذين فارقوا الحياة؟» قلت: «لأنّ الأصل الذي منه كان الجسم البشري هو الظلمة القاتمة التي منها خرجت الطبيعة الرطبة، هذه التي منها تكوّن الجسم في العالم الحسي، الجسم الذي يرتوي منه الموت».

---

(٤٢) بمعنى الاتحاد الجنسي أي الزواج.

٢١ ـ قال: «لقد فهمت فعلاً أيها الصديق. ولكن لماذا كان: «من عرف نفسه يعود إلى نفسه» كما قال الله. فأجبت: «لأنه من النور والحياة رب كل شيء، الرب الذي أنجب الإنسان»، قال: «أنت تقول: النور والحياة. ذلك هو الله الأب الذي منه كان الإنسان فإذا تعلّمت أن تعرف نفسك بوصفك مصنوعاً من الحياة والنور، ومكوّنا من هذين العنصرين، فإنك ستعود إلى الحياة»، ذلك ما قاله بوامندريس.

فسألته: «ولكن، اشرح لي يا الهي كيف يمكنني الرجوع إلى الحياة وِفاقاً مع قول المتعالي: «ليعرف الإنسان العاقل نفسه».

٢٢ ـ «أوَ ليس كل الناس في الواقع ذوي عقول؟». قال: «احفظ لسانك يا صديقي اني أنا العقل قريب من الذين هم أولياء طيبون مطهرون رحماء، قريب من الأتقياء، وحضوري إلى جانبهم عون لهم، وبهذا يعرفون، في الحين، جميع الأشياء ويطيعون الأب بحبهم له فيشكرون له ويباركون ويسبحون كما هو مطلوب في حق الله، براً بالوالد. وقبل أن يفارقوا البدن ويغادروه تاركين اياهُ للموت الذي إليه مصيره، كانوا يزدرون حواسّهم لأنهم يعرفون عملها. وفضلاً عن ذلك، فإني، أنا العقل، لا أسمح لأفعال البدن التي تهاجمهم لا أسمح لها بأن تمارس تأثيرها عليهم. ذلك لأني بوصفي حارس الأبواب سأغلق الباب أمام الأفعال السيئة المشينة التي تحول دون الاستغراق في التأمل».

٢٣ ـ أما الذين لا يفقهون، أما الأشرار والفجّار والحسّاد والطامعون والقتلة والكفار فإني أبتعد عنهم تاركاً للشيطان الناقم الذي يتوجه بسهام من جهنم إلى الإنسان المستعدّ لذلك فيهجم على إحساساته ويغريه على إتيان المعاصي لكي يكون العقاب الشديد مآله. وبذلك يستمر هذا الإنسان في توجيه رغباته نحو الشهوات بدون حدود، يقاتل في الظلام دون أن يشبعه شيء، وهذا ما يعذبه ويلهب باستمرار النار التي تحرقه».

٢٤ ـ قلت: «أيها العقل لقد علمتني فعلاً كل شيء كما كنت أريد. ولكن حدثني أيضاً عن المعراج وكيفيته». فأجاب بوامندريس على هذا قائلاً: «أولاً عندما يفسد جسمك تغادره وتتركه ينحل فتختفي عن الأبصار الصورة التي كنت تحملها وتترك للشيطان اناك العاديّ الذي يتعطل منذئذ عن الشعور وتصعد حواسك الجسمانية ليعود كل منها إلى مصدره فتمتزج من جديد بالقوى النجومية بينما تعود القوة الغضبية والقوة الشهوانية الى الطبيعة المحرومة من العقل.

٢٥ ـ وهكذا؛ ينطلق الأنسان منذئذ إلى السماء يشق طريقه عبر هياكل الكرات السماوية. فيترك في الكرة الأولى (= كرة القمر) قوة النماء والنقصان. ويترك في الثانية (= كرة عطارد) قوة الخبث والاحتيال التي لن يعود لها بعدئذ أيّ مفعول، ويترك في الثالثة (= كرة الزّهرة) وَهْم الرغبة التي تصبح بعدئذ معطلة، ويترك في الرابعة (= كرة الشمس) كبرياء الحكم التي فقدت الأهداف الطموحة التي كانت تحركها، ويترك في الخامسة (= المريخ) التهور الكافر والادعاء الكاذب ويترك في السادسة (= كرة المشتري) الشهوات المحرمة التي يولدها الغنى والتي تصبح منذئذ عاطلة، ويترك في السابعة (= كرة زحل) الكذب الذي يكيد كيداً.

٢٦ ـ وهكذا يلج إلى السماء الثامنة متحرراً مما خلفته فيه طبائع الكرات الفلكية، لا يملك غير قوّته الذاتية فَيُسَبّحُ للأب مع القوى ويفرح الحضور جميعهم بقدومه، وبما أنه قد صار مثل رفاقه فإنه يسمع أيضاً بعض القوى التي تقيم فوق السماء الثامنة مسبحة للأب بصوت رخيم. وعند ذاك يصعدون، في نظام بديع نحو الأب مسلمين أمرهم للقوى فيصيرون مثلها ويتّحِدُون بالله، لأنّ ذلك هو النهاية السعيدة لمن يملكون العرفان، نهاية أن يصيروا هم الله. والآن ماذا تنتظر؟ ألا تتولى الآن وقد أخذت عني المذهب كله، هداية من هم أهل للهداية، عسى أن يخلص الله بك الجنس البشري».

٢٧ ـ ثم انه عندما أنهى كلامه بهذه الكلمات غاب عن ناظري بين القوى. أما أنا فبعد أن توجهت لرب العالمين بأعمال الحمد والشكر أذِنَ لي بوامندريس بالانصراف، بعد أن زُوِّدت بالتأييد واطلعت على حقيقة الكل

وأريت المشهد الاسمى، فبدأت أعظ الناس وأخذت ابيّن لهم حسن التقوى والعرفان: «أيها الناس، أنتم الذين ولدتم من الأرض (= خلقتم من تراب) يا من هم متروكون للغفلة والنوم والجهل بالله، تجنبوا الخمر، وكفوا عن التمرغ في الفسوق، فأنتم في نوم بهيمي مستغرقون».

٢٨ ـ أما هم، فعندما استمعوا لندائي هبوا إلي جميعاً، فخاطبتهم: «أيها الناس، يا من من الأرض ولدتم، لماذا استسلمتم للموت بينما أنتم قادرون على الخلود مع الخالدين؟ أقبلوا على التوبة أنتم الذين سلكتم سبيل الضلال وجعلتم الجهل رفيقاً. خلصوا نفوسكم من الضياء المعتم وكونوا مع الخالدين، خلصوا نفوسكم من الضلال مرة واحدة وإلى الأبد».

٢٩ ـ وحينئذ صار بعضهم يسخرون من أنفسهم بعد أن كانوا يسخرون مني، يسخرون من أنفسهم لسيرها على طريق الموت، أما الآخرون فقد ارتموا بين قدمي وأخذوا يناشدونني أن أعلمهم، فأنهضتهم وأخذت أعمل على هداية الجنس البشري ناشرا للمذهب: كيف الخلاص وما الطريق اليه؟ فزرعت فيهم الحكمة وصاروا يرتوون من ماء الخلود. وفي المساء عندما بدأ نور الشمس يختفي كلية دعوتهم إلى تقديم صلاة الشكر الله. وعندما أنهوا صلاتهم أوى كل منهم إلى فراشه ونام.

٣٠ ـ أما أنا فقد نقشت في قلبي فضل بوامندريس علي. لقد صرت في فرح عظيم لارتوائي مما كنت أرغب فيه. ذلك لأن نوم الجسم قد صار لي سهرا خفيفاً للنفس، كما أن انسداد عيني قد صار لي رؤية حقيقية. أما صمتي فحَمْل ومَخاض بِالنّبَأ، وأما عبارة كلامي فعقد من الدرر الثمينة. وقد حدث لي كل هذا لأني تلقيت من العقل، أي من بوامندريس كلمة رب الملكوت. وها أنذا، اذن، مفعم بنَفَس الحقيقة الإلهي، فمن كل قلبي وبكل قواي أتقدم للإله الأب بهذا الدعاء.

٣١ ـ مقدّس هو الله رب كل شي.
مقدّس هو الله الذي تنفذ مشيئته القوى الخاصة به.
مقدّس هو الله الذي يريد أن يعرف والذي يعرفه الذين يؤوبون اليه.
تقدّست يا من بالكلمة أنشأتَ كل موجود.
تقدست يا من تستنسخ الطبيعة كلها صورته.
تقدست يا من لم تستطع الطبيعة حمل كل صورته.
تقدست يا من هو أقوى من كل قوة.
تقدست يا من هو أكبر من كل عال وشريف.
تقدست يا من هو أسمى من كل حمد وثناء.
تقبل القرابين الخالصة التي تقدمها لك، بالدعاء، نفس صافية وقلب منصرف إليك يا من لا يعبر عنه بكلام ولا يسعه وصف، أنت الذي بالصمت وحده تعرف.

٣٢ ـ أتوسل إليك أن تقيني من كل زلة تحرمني من النصيب من المعرفة الخاص بجوهرنا وحقيقتنا. تقبّل مني هذا الدعاء واملأ قلبي قوة وتأييداً. وسأنير بهذه النعمة من هم من بني جنسي ما يزالون في الجهل غارقين، من اخوتي أبنائك. نعم أنا مؤمن واشهد أني ذاهب إلى الحياة والنور. شكراً لك ربي: إنّ الذي جعلته إنساناً لك يريد أن يعينك في عمل التطهير بكل ما منحته من قوة وتأييد». انتهى.

* * *

ثلاث ملاحظات نختم بها هذا المدخل:

الأولى هي أن هذا النص الأساسي في الأدبيات الهرمسية الغزيرة يضم أهم العناصر

التي تشكل ما يمكن أن نطلق عليه اسم البنية ـ الأم للمذاهب العرفانية التي قلنا عنها قبل إنّها تقوم على التعدد، إلى درجة يصعب معها على الباحث أن يجد في صفوف العرفانيين «اثنين أو ثلاثة يقولون نفس الشيء عن نفس الموضوع». وهذا مفهوم، فالعرفان كما رأينا موقف فرديّ، أو لنقل «تجربة فردية». ولكن، مع ذلك، فإنّ جميع ما يقوله العرفانيون باختلاف مذاهبهم يمكن ردّه بصورة أو بأخرى إلى فكرة أو أكثر من الأفكار التي يتضمّنها هذا النص. وكمثال على ذلك نشير إلى أن ما يقوله المتصوّفة الإسلاميون عن أحوالهم ومقاماتهم يجد مصدره في معراج نفس «العارف» عبر السماوات السبع حيث يترك في كل منها ما كان قد علق به منها يوم كان جزءاً من الإنسان السماوي عند هبوط هذا الأخير. وهناك نصوص هرمسية أخرى تجعل «المقامات» اثنتي عشرة على عدد بروج الأفلاك وتخص كل مقام بصفة مذمومة من صفات النفس تقابلها صفة محمودة. وكذلك «عالم الذر» عند المتصوفة الاسلاميين فهو يجد مصدره في فكرة «القوى» التي تحمل في النصوص الهرمسية معاني تجعل منها نوعاً من المثل الافلاطونية ذات الطبيعة الالهية... أما قصة «المبدأ والمعاد» عند الإسماعيلية والفلاسفة الباطنيين كابن عربي مثلاً فهي تستنسخ بصورة مباشرة مضمون نفس القصة كما رواها هرمس في رؤياه المذكورة. وبالجملة يمكن القول إنه ما من فكرة قال بها العرفانيون الاسلاميون الا وتجد ما يؤسسها في هذا النص النموذجي. وسيلمس القارىء ذلك معنا في الفصول التالية.

أمّا الملاحظة الثانية فتتعلق بالطابع الذي يسم الأدبيات الهرمسية عامة وهو الانتقائية والتلفيقية: الأخذ من مختلف المذاهب الفلسفية ومن مختلف الديانات. والعرفانيون يستثمرون ما يأخذونه من هنا وهناك بأشكال وصور مختلفة متباينة حسب اتجاه تفكيرهم في لحظة من اللحظات. ومع ذلك فالاتجاهات العرفانية الكبرى لا تعدو ثلاثة: هناك الاتجاه الذي يغلب عليه الموقف العرفاني كمعاناة، ويمثّله في المجتمع الإسلامي المتصوفة أصحاب الأحوال «والشطح» خاصة، وهناك الاتجاه الذي يغلب عليه الطابع الفلسفي، ويمثّله في الإسلام «التصوف العقلي» الذي نجده عند الفارابي في نظريته في السعادة، وبصورة أوضح وأوسع عند ابن سينا في فلسفته المشرقية. أمّا الاتّجاه الثالث فيغلب فيه السرد الأسطوري، ونجده لدى الفلاسفة الاسماعيليين والمتصوّفة الباطنيين. **هذه الاتجاهات الثلاثة هي وحدها، دون غيرها، ما نقصده بـ «العرفان» في هذا الكتاب.** إنّ هذا يعني أنّ المظاهر الوجدانية الأخرى التي يؤول أمرها إلى الإحساس الفني أو التجارب الذوقية المختلفة التي تدخل في دائرة الفنّ هي مظاهر تقع خارج موضوعنا، وهي ليست من العرفان، بمعناه الاصطلاحي، في شيء. نعم، إن كثيرا من الأدبيات الصوفية تعرض علينا صورا أدبية فنية عالية المستوى، ولكن ما يهمنا نحن هنا ليس الصورة الفنية التي يعبر بها «العارف» عما يسميه المتصوفة بـ «المواجد» بل يهمنا مضمونها، أعني الأفكار والنظريّات التي تصدر عنها ونوع الاستدلال الذي ينتجها أو يبررها. والعرفان، بالتعريف، هو المعرفة وليس الفن.

أما الملاحظة الثالثة والأخيرة فتتعلق بطريقة تعاملنا مع الأدبيات العرفانية في الإسلام.

لقد محْوَرنا الفكر العرفاني في الإسلام حول قضايا معينة نعتبرها القضايا الأساس من الناحية الايبيستيمولوجية أي القضايا التي تؤسس العرفان كنظام معرفي، وقد فصلنا فيها بين ما ينتمي إلى المنهج وبين ما ينتمي إلى الرؤية مع العلم أن هذا الفصل إجراء منهجي أكثر منه شيئاً آخر. فالتداخل بين المنهج والرؤية واقعة أساسية في كل نظام معرفي، وهي أكثر جلاء في العرفان. هذا من جهة، ومن جهة أخرى حرصنا أكثر على ابراز الثوب الإسلامي (الديني والسياسي) الذي ألبسه العرفانيون الإسلاميون لعرفانياتهم، وبعبارة أخرى أكّدنا على الكيفية التي وظّف بها العرفانيون الإسلاميون النصوص الإسلامية لخدمة اتجاهاتهم المذهبية الدينية من جهة، والكيفية التي وظفوا بها الموروث العرفاني القديم لخدمة ميولاتهم السياسية والمذهبية داخل الدائرة الاسلامية من جهة أخرى. وأخيراً، وليس آخراً، حرصنا أشد الحرص على تجنب إثارة الحساسية الطائفية فخففنا من النقد إلى أدنى درجة ممكنة بالنسبة للمذاهب التي ما زالت تعتنقها بصورة أو أخرى هذه الطائفة أو تلك من الطوائف الدينية في الوطن العربي. أما عندما يتعلق الأمر بأفراد لا يثير التعامل النقدي معهم أية حساسية طائفية في الظرف الراهن فقد تصرّفنا بدون قيود إلا قيود النقد العلمي الموضوعي، وهذا راجع إلى أننا نعتبر ما خلّفه هؤلاء الأفراد ملكاً للجميع وليس لطائفة أو جماعة دون أخرى. ومع هذا الحرص على تجنب إثارة الحساسية الطائفية فإننا لا نستطيع أن «نبرىء» أنفسنا في أعين من يصدر عن تفكير طائفي. ذلك لأن من يعيش في مجتمع غير طائفي لا يستطيع أن يتوقع جميع ردود الفعل التي قد تصدر ممن يعيش في مجتمع طائفي.

الفصل الأول
الظاهر والباطن
١ - الحقيقة بين التأويل و«الشطح»

- ١ -

يحتل الزوج الظاهر/الباطن في الحقل المعرفي العرفاني، داخل الثقافة العربية الاسلامية، موقعاً يماثل ذات الموقع الذي يحتله الزوج اللفظ/المعنى في الحقل المعرفي البياني، داخل نفس الثقافة. وإذا كانت التيارات العرفانية في جميع الثقافات توظف هذا الزوج الظاهر/الباطن في تشييد رؤيتها للعالم وطريقة تعاملها مع أشيائه، فإن التيارات العرفانية في الثقافة العربية الإسلامية قد وظفت هذا الزوج بصورة مضاعفة: لقد تبنّت العرفانيات الإسلامية الموروث العرفاني المنحدر إليها من العصر الهيلينستي والفلسفة الدينية الهرمسية منها خاصة، وعملت على قراءة النصوص الدينية البيانية الإسلامية على ضوئها، بمعنى أنها اجتهدت في جعل «ظاهر» هذه النصوص يتضمن الموروث العرفاني كـ «باطن» أي بوصفه «الحقيقة» المقصودة، من جهة، ومن جهة أخرى، فلما كانت التيارات العرفانية الإسلامية ذات علاقة عضوية بالسياسة - إما دخلت العرفان من باب السياسة كالشيعة، وإما دخلت السياسة، أو ارتبطت معها بعلاقة ما، من باب العرفان كالحركات الصوفية - فإنها قد عملت، في كلتا الحالتين، على توظيف «الباطن» على الصعيدين العقدي المذهبي والسياسي التنظيمي، وذلك بالمماثلة بين هياكلها التنظيمية، سياسية كانت أو دينية طرقية، وبين البنية الميتافيزيقية العامة التي نسجت عليها العرفانيات القديمة، والهرمسية منها خاصة، رؤيتها الكونية، أعني تصورها للعلاقة بين الله والعالم والإنسان. وإذا أضفنا إلى هذا وذاك لجوء العرفانيين الإسلاميين من شيعة ومتصوفة إلى اعتماد الإشارة والرمز في خطابهم في التعامل مع «العامة»[1]، إما «تَقِيَّة»، أي اتّقاء لردود فعل «أصحاب الظاهر» و«أهل الرسوم» من الفقهاء

---

(١) العامة في اصطلاح العرفانيين تشمل كل من ليس عرفانياً. بل ان كل فرقة عرفانية تعتبر غيرها من العامة حتى ولو كان ينتمي إلى فرق عرفانية أخرى. هذا وننبه إلى أننا سنطلق لفظ «العرفاني» على كل من يقول =

وغيرهم من ذوي السلطة في المجتمع، وإما كجزء من استراتيجية الدعوة التي تعتمد «السرية» والايهام بامتلاك الأسرار. . . إذا أضفنا هذا إلى ما تقدم أدركنا كيف أن الزوج ظاهر/باطن سيوظف من طرف العرفانيات الإسلامية على ثلاثة مستويات: مستوى تأويل الخطاب ومستوى انتاجه ومستوى التنظيم الجماعي، السياسي والطائفي الطرقي. وبما أنّ بحثنا يتناول الجانب المعرفي، دون الجانب السياسي والاجتماعي، فإننا سنعنى هنا بالمستويين الأول والثاني وحدهما.

لنبدأ اذن بالمستوى الأول، ولنتساءل، بادىء ذي بدء، **كيف يؤسس العرفانيون الإسلاميون توظيفهم للزوج الظاهر/الباطن في تأويل الخطاب، الخطاب القرآني أساساً؟**

لعلّ مما سهّل مهمّة الاتجاهات العرفانية في الإسلام أنها وجدت المفاهيم «العرفانية» الأولية والأساسية مثل الظاهر، الباطن، التنزيل، التأويل، القلب. . . الخ، مستعملة في النصوص الدينية الإسلامية بصورة بيانية «مفتوحة»، أي بدون تحديد دقيق لمعانيها، مما جعلها قابلة، بهذه الدرجة أو تلك، لأن توظف توظيفاً عرفانياً «باطنياً»، بل إن بعض الاستعمالات البيانية لهذه المفاهيم وأمثالها الواردة في النص الديني الأساسي، القرآن، تغري كل ذي ميول عرفانية بقراءتها قراءة تخدم أغراضه العرفانية الصرف. وهكذا، فبالإضافة إلى الآيات التي ورد فيها الزوج ظاهر/باطن كدالين متقابلين أو متعارضين مثل قوله تعالى: ﴿واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة﴾ (لقمان: ٢٠) وقوله: ﴿وذروا ظاهر الاثم وباطنه﴾ (الأنعام: ١٢٠)، هناك آية استهوى لفظها العرفانيين الاسلاميين واعتبروها ذات مضمون عرفاني صريح، هذه الآية هي قوله تعالى عن نفسه: ﴿هو الأول والأخِر والظاهر والباطن﴾ (الحديد: ٣). وبقدر ما اتّخذ العرفانيون الإسلاميون من هذه الآية دليلاً يؤكد تصوّرهم العرفاني للألوهية بقدر ما ارتبك البيانيون في تفسيرها، وقد فضّل بعضهم، نتيجة هذا الارتباك، اعتبار الألفاظ الأربعة «الأول»، «الأخر»، «الظاهر»، «الباطن» من أسماء الله الحسنى، اعتماداً على حديث نبوي برواية أبي هريرة[٢].

وكما وجد العرفانيون الإسلاميون في الزوج الظاهر/الباطن الوارد في القرآن ما يدعم اتجاههم ـ من وجهة نظرهم على الأقل ـ وجدوا كذلك في الزوج التنزيل/التأويل ما فسح المجال أمامهم للتمييز في النص القرآني بين مستويين مستوى **الدلالة اللغوية** التي طابقوا بينها وبين «الظاهر» ومستوى **الدلالة الاشارية أو الرمزية** التي طابقوا بينها وبين «الباطن». ومع أنّ لفظي «تنزيل» و «تأويل» لم يردا في القرآن متقابلين في صيغة زوج، اذ ورد كل منهما على حدة، فإنّ السياق الذي استعملا فيه يسمح بإقامة تقابل بينهما ـ لمن يرغب في ذلك ـ من نوع

= بالباطن من متصوفة وشيعة وفلاسفة اشراقيين. أما لفظ «العارف» فسنخص به المتصوف، وهو لقب يطلقه المتصوفة على أنفسهم. أما الشيعة فيخصون أنفسهم واتباعهم باسم «المؤمنين».

(٢) ينص الحديث المذكور على أن لله تسعة وتسعين اسماً. انظر مثلاً: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المقصد الاسنى في شرح أسماء الله الحسنى (الدار البيضاء: دار الطباعة الحديثة، [د. ت.]).

التقابل الذي نجده في الزوج ظاهر/باطن، بل ومواز له ومطابق: لقد ورد لفظ «تنزيل» مقروناً بالقرآن، مثله مثل لفظ «تأويل» في أكثر من آية. من ذلك قوله تعالى: ﴿إنّا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلا﴾ (الإنسان: ٢٣) وقوله: ﴿وانه لتنزيل رب العالمين. نزل به الروح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين﴾ (الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٤) من جهة، وقوله من جهة أخرى: ﴿بل كذّبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولمّا يأتهم تأويله، كذلك كذّب الذين من قبلهم﴾ (يونس: ٣٩)، وأيضاً: ﴿هل ينظرون إلّا تأويله، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوهُ من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق...﴾ (الأعراف: ٥٣). أضف إلى ذلك الآية الشهيرة التي تقرّر وجود المتشابه في القرآن، إلى جانب المحكم، وتطرح مسألة التأويل طرحاً اختلف في فهمه المفسّرون البيانيون أنفسهم نظراً لاحتمال السياق أكثر من معنى. هذه الآية هي قوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأخر متشابهات فأمّا الذين في قلوبهم زَيْغٌ فيتَّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله، والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كل من عند ربنا، وما يذّكّر الا أولو الألباب﴾[3] (آل عمران: ٧). واذا أضفنا إلى ما تقدم الآيات التي ورد فيها لفظ «التأويل» بمعنى تأويل الأحلام مثل قوله تعالى مخاطباً النبي يوسف: ﴿وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث﴾ (يوسف: ٦) وقوله على لسان يوسف نفسه: ﴿وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل﴾ (يوسف: ١٠٠)... الخ، أدركنا أيّ باب يمكن أن ينفتح أمام الإغراءات العرفانية من خلال لفظ «التأويل» الوارد في القرآن.

من هنا ذلك التقابل الذي شغل البيانيين أنفسهم، التقابل بين «التفسير» و«التأويل». وإذا كان العرفانيّون قد وسّعوا المسافة التي تفصل بين المفهومين فربطوا «التفسير» بـ«الظاهر»، و«التأويل» بـ«الباطن»، بالمعنى العرفاني للكلمتين، فإنّ البيانيين قد عملوا على تضييق تلك المسافة و«تطويق» ذلك التقابل، وذلك بجعل «التفسير» يتناول الألفاظ وجعل

---

(٣) يطابق العرفانيون الاسلاميون هنا بين المحكم وبين الباطن من جهة، وبين المتشابه وبين الظاهر من جهة أخرى. وبالتالي فالمعنى الحقيقي المقصود من الظاهر المتشابه هو الباطن المحكم، في نظرهم. كما يجعلون معنى ﴿والراسخون في العلم﴾ في الآية المذكورة ينصرف اليهم وحدهم، أعني الى العرفانيين، ويجعلون الواو فيها للعطف، فيكون المعنى أن القرآن ظاهر وباطن وأن الله والعرفانيين وحدهم يعلمون تأويله أي معناه الباطن. أما البيانيون فيقولون ان معنى «آيات محكمات» أنها أحكمت عباراتها وحفظت من الاحتمال والاشتباه. أما «متشابهات» فهي التي تحمل أكثر من معنى ولكن يتحدد معناها بردها إلى المحكمات التي هي «أصل الكتاب». فقوله تعالى: ﴿الرحمان على العرش استوى﴾ من المتشابه، لأن الاستواء يكون بمعنى الجلوس ويكون بمعنى القدرة والاستيلاء. ولا يجوز الجلوس على الله لأن هناك آية محكمة تقول: ﴿ليس كمثله شيء﴾ فيجب اذن رد الآية السابقة إلى هذه، والقول بأن المقصود هو القوة والاستيلاء لا الجلوس. هذا من جهة، ومن جهة أخرى اختلف البيانيون في حرف الواو في عبارة: «والراسخون في العلم» فجعله المعتزلة واو عطف وجعلوا معنى الآية ان الله يعلم تأويل القرآن والراسخون في العلم يعلمون تأويله كذلك. أما معظم أهل السنة فقد جعلوا الواو للاستئناف، والراسخون مبتدأ خبره: «يقولون آمنا به» وبالتالي يكون الله وحده هو الذي يعلم تأويل المتشابه من الآيات، ويكون المتشابه هو ما استأثر الله بعلمه. أما الراسخون في العلم فهم الذين يسلمون بذلك ويصرحون بـ«قصور افهام البشر عن الوقوف على ما لم يجعل لهم اليه سبيلا».

«التأويل» يتناول المعنى العام للعبارة تارة، ويربط الأول بالمعنى اللغوي الحقيقي وربط الثاني بالمعنى المجازي تارة أخرى، مع اشتراطهم في نقل اللفظ من معناه اللغوي الأصلي إلى معنى آخر مجازي يحتمله، وجود قرينة أو دليل «لولاه لما ترك ظاهر اللفظ». وهذا يعني أن التأويل عندهم غير مسموح به إلا مع وجود قرينة، لفظية أو معنوية، تمنع الأخذ بالظاهر، وفي ذات الوقت تعين المعنى الخفي المقصود أو تقود إليه. وقد رأينا قبل[4] كيف حرص المعتزلة، قبل الأشاعرة وأكثر منهم، على تقنين التأويل وضبطه إذ اشترطوا فيه المواضعة، فالمجاز عندهم لا يكون من وضع الفرد واختياره، بل من وضع الجماعة. وبالتالي فـ «التأويل» عندهم لا يعني أكثر من نقل اللفظ من معناه اللغوي الأصلي إلى المعنى الذي اعتادت العرب أن تصرفه إليه في تجوزها في الكلام. وبعبارة أخرى لقد اشترط البيانيون في «التأويل» التقيد بحدود المجال التداولي للكلمة العربية كما كان في الجاهلية وصدر الإسلام، وبالتالي عدم اختراق حدود الحقل المعرفي البياني الأصلي. وهذا بالضبط ما لم يكن يستسيغه العرفانيون الاسلاميون الذين كان «التأويل» عندهم يقوم أساساً على اختراق تلك الحدود والانتقال باللفظ إلى حقل معرفي آخر هو ذلك الذي يعتبرونه «الحقيقة» التي يشير إليها ظاهر اللفظ.

على أن ورود الألفاظ المذكورة في القرآن واحتمال عباراته للتأويل كأيّ كتاب دين واستعماله أسلوباً بيانياً مفتوحاً يغري بالتماس أكثر من معنى لعبارة واحدة، كلّ ذلك لا يكفي وحده في تفسير ظاهرة التأويل العرفاني في الإسلام وانتشارها وتعدد مناحيها. بل لا بدّ من اعتبار عوامل أخرى ربما كان لها الدور الأساسي في هذا المجال، وفي مقدّمتها **العامل السياسي**. ذلك أنه من المعروف أنّ التيارات العرفانية التي ظهرت في الإسلام قد ارتبطت بالتشيع ارتباطاً عضوياً، بل لقد كان **الشيعة** «أول من تهرمس في الإسلام»، كما بيّنا ذلك في الجزء الأول من هذا الكتاب[5]. فمنذ ظهور الفرق الكلامية عقب انهزام عليّ بن أبي طالب أمام معاوية في الصراع المرير على الخلافة، إلى بلوغ العرفانية في الإسلام قمة أوْجها سواء مع الفلاسفة الاسماعيليين أو مع الفلاسفة الباطنيين الإشراقيين كابن عربي والسهروردي، منذ ذلك الوقت والتداخل بين العرفان الشيعي والعرفان الصوفي قائم ومتجدّد. أمّا «المنبع» الذي كانت جميع التيارات العرفانية في الإسلام تغرف منه فهو، كما أكّدنا ذلك مراراً، الهرمسية بالدرجة الأولى.

وإذن فلقد كان هناك دافع سياسي ومادة جاهزة. وكما وفر الدافع السياسي المبرر والحافز فلقد كان لمرونة المادة الجاهزة وطغيان الطابع التأليفي الانتقائي فيها ما سهل المهمة على العرفانيين الإسلاميين: مهمة النقل والتوظيف. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد أن نضيف إلى ذلك «انفتاح» الخطاب القرآني واتساع عباراته لأكثر من معنى. وتلك خاصية

---

(٤) القسم ١، الفصل ١، فقرة ٤.

(٥) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، سلسلة نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، الفصل ٩.

استثمرتها الفرق الإسلامية منذ البداية، إذ كان كل طرف يستدلّ على صحة موقفه وفساد موقف الخصم بآيات من القرآن. وقد تكفي الإشارة في هذا الصدد إلى ما يروى من أن عليا ابن أبي طالب نصح ابن عباس عندما بعثه لمفاوضة الخوارج بأن لا يحتجّ عليهم بشيء من القرآن، وأن يعتمد في مجادلتهم على السنّة وحدها، فقال له: «... ولا تحاجّهم بالقرآن فإنه ذو وجوه، ولكن خاطبهم بالسنّة»[٦].

وإذا كان هذا الخبر يبرز تمسك عليّ بن أبي طالب بالسنة وإعراضه عن توظيف القرآن توظيفاً سياسياً سجالياً فإن المرويات العرفانية، والشيعية منها خاصة، تجعل منه **المختص بالتأويل**، كما سنرى، وتعتبره بالتالي المؤسس الأول للعرفانية في الإسلام. وبخصوص هذا الجانب، هناك بالإضافة إلى ما ينسب إليه من خطب ذات مضمون هرمسي واضح، كالخطبة التي تتقدّم مواد كتاب «نهج البلاغة» الذي ينسب إليه ما جمع فيه من أقوال وخطب[٧] والتي تتحدث عن «ابتداء خلق السماء والأرض وخلق آدم»[٨]، هناك مرويّات أخرى تزخر بها الأدبيات الشيعية والصوفية تنسب إلى علي بن أبي طالب القول بأن القرآن ظاهر وباطن وتجعله السلطة المرجعية في هذا الشأن. من ذلك ما ينسب إليه من أنه قال: «ما من آية قرآنية الا ولها أربعة معان: ظاهر وباطن وحدّ ومطلع». وقد عرفت هذه القولة رواجاً كبيراً سواء عند الشيعة أو عند المتصوفة، بل إن «حجّة الإسلام» أبا حامد الغزالي يستشهد بهذه القولة لتأكيد أن للقرآن باطناً غير ظاهره، وأكثر من ذلك يجعل منها حديثاً نبوياً، وإن كان ينبه إلى أنه «ربما نقل هذا عن علي موقوفاً عليه»[٩].

ولم يكن المتصوِّفة أقل توظيفاً لمثل هذه المرويات عن علي بن أبي طالب من الشيعة أنفسهم. وهكذا فالعميد الأول لما يسمى بـ «التصوف السني»، الحارث المحاسبي، يتبنى تلك القولة، وإن كان يقف بإسنادها عند عبدالله بن مسعود ويشرحها شرحاً يخدم في آن واحد العرفان الصوفي والموقف السني ضد الغلاة من الشيعة. يقول «وروي عن أبي الأحوص عن عبدالله: لكل آية من كتاب الله ظهر وبطن وحدّ ومطلع. قال أبو عبدالله (=المحاسبي): أما ظاهرها فتلاوتها، وأما باطنها فتأويلها، وأمّا حدها فمنتهى فهمها، وأمّا مطلعها فمجاوزة حدها بالغلو والتعمّق والفجور والمعاصي». هذا بينما يروي السلمي في تفسيره الصوفي القولة المذكورة منسوبة إلى عليّ بن أبي طالب بالشرح المرفوق بها، كما يلي: «ما من آية إلا ولها أربعة معان: ظاهر وباطن وحد ومطلع.

---

(٦) جلال الدين عبدالرحمن السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو ([حيدرآباد الدكن: مطبعة دار المعارف النظامية، ١٣١٠])، ج ١، ص ١٤٢.

(٧) الشريف الرضي، نهج البلاغة، شرح محمد عبده (بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، [د. ت.])، وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام علي بن أبي طالب، وكثير من هذا المجموع مطعون في صحة نسبته إلى علي.

(٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤.

(٩) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا العفيفي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ص ٧٣.

فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم والحد احكام الحلال والحرام، والمطلع هو مراد الله تعالى من العبد بها»[10].

أما ابن عربي الذي ذهب بالعرفانية الصوفية في الإسلام إلى أبعد مدى فإنه يروى هذه القولة كحديث نبوي ويزعم أنه تلقى من النبي بطريق «الكشف» معناها. يقول: «قال النبي: ما نزل من القرآن آية الا ولها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع». ثم يضيف: «وفهمت منه ـ أي من النبي ـ ان الظهر هو التفسير، والبطن هو التأويل، والحد هو ما يتناهى إليه الفهم من معنى الكلام، والمطلع ما يصعد إليه منه فيطلع على شهود الملك العلام»[11].

وبالإضافة إلى هذا الحديث يؤسس العرفانيون في الإسلام تأويلاتهم الباطنية، تأسيساً «شرعياً»، باعتماد أحاديث أخرى منسوبة إلى النبي وإلى الأئمة الشيعة الكبار وإلى بعض الصحابة، مثل ما ينسبونه إلى النبي من أنه قال: «إنّ للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن»، (بالموازاة مع سبع سماوات وسبعة أرضين المذكورة في القرآن). ومن ذلك أيضاً ما ينسب إلى جعفر الصادق، الامام الشيعي الأكبر، من أنه قال: «إنّ في كتاب الله أموراً أربعة: العبارات والإشارات واللطائف والحقائق، فالعبارات للعوامّ والإشارات للخواصّ واللطائف للأولياء والحقائق لأنبياء الله»[12]. ومن ذلك أيضاً ما يروى عن أبي هريرة أنه قال: «حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين، فأما أحدهما فبثثته، وأما الآخر فلو بثثته قطع مني هذا البلعوم»، كما يروى عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى: ﴿الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزّل الأمر بينهنّ لتعلموا أنّ الله على كل شيء قدير وأنّ الله قد أحاط بكل شيء عِلماً﴾ (الطلاق: ١٢)، وكان يخاطب جماعة من المسلمين على جبل عرفات ـ ينسب إليه أنه قال بصدد هذه الآية: «أيّها الناس لو فسرت هذه الآية أمامكم كما سمعتها من رسول الله لرجمتموني» وفي رواية أخرى: «. . . لقلتم إنّي كافر».

وكان من الطبيعي، مع انتشار التيارات العرفانية في الإسلام وتراكم أدبياتها، الشيعية منها والصوفية، أن يتطور الأمر إلى تجاوز مجرد إقامة التقابل بين الظاهر والباطن على مستوى النص القرآني، إلى التمييز تمييزاً حاسماً بين «علم الظاهر» و «علم الباطن». يقول أبو نصر السرّاج الطوسي، وهو من أوائل المؤلفين في تاريخ التصوف في الإسلام: «إن العلم ظاهر وباطن. وهو علم الشريعة الذي يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة والباطنة. والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح وهي العبادات والأحكام. . وأما الأعمال الباطنة فكأعمال القلوب وهي المقامات والأحوال. . . ولكل عمل من هذه الأعمال الظاهرة والباطنة علم وفقه وبيان وفهم وحقيقة ووجد. . . فإذا قلنا: علم الباطن أردنا بذلك علم

---

(١٠) أبو عبدالرحمان السلمي، حقائق التفسير، ص ٣، مخطوط نشر علي زيعور تفسير الصادق المدرج ضمنه، في: علي زيعور، التفسير الصوفي للقرآن (بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٩)، ص ٣.

ويعتبر كتاب السلمي المتوفى سنة ٤١٢ هـ أول كتاب في التفسير الصوفي للقرآن، جمع فيه تفسير آيات متفرقة بعضه منسوب لأبي العباس بن عطاء المتوفى سنة ٣٠٩ هـ وبعضها منسوب إلى جعفر الصادق بالاضافة إلى أقوال ذكر أنه سمعها من الصوفية في التفسير.

(١١) محيي الدين ابن عربي، تفسير ابن عربي (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٨٦٦)، ج ١، ص ٢.

هذا والشك في صحة نسبة هذا التفسير إلى ابن عربي لايضير في شيء هذا الذي نقلناه عنه فمحيي الدين ابن عربي يؤكد في كتابه الأشهر، الفتوحات المكية (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، انه يتلقى الحديث عن النبي عن طريق الكشف ويشرح كيفية ذلك كما سنرى في فقرة قادمة.

(١٢) السلمي، حقائق التفسير، المقدمة.

أعمال الباطن التي هي الجارحة الباطنة وهي القلب، وأما إذا قلنا: علم الظاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة التي هي الجوارح الظاهرة وهي الأعضاء، وقد قال تعالى: ﴿وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة﴾ (لقمان: ٢٠). فالنعمة الظاهرة ما أنعم الله تعالى بها على الجوارح الظاهرة من فعل الطاعات، والنعمة الباطنة ما أنعم الله تعالى بها على القلب من هذه الحالات. ولا يستغني الظاهر عن الباطن ولا الباطن عن الظاهر، وقد قال الله عز وجل: ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ (النساء: ٨٣)، فالعلم المستَنبط هو العلم الباطن وهو علم أهل التصوف لأن لهم مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك... فالعلم ظاهر وباطن والقرآن ظاهر وباطن، وحديث الرسول (ص) ظاهر وباطن والإسلام ظاهر وباطن»[١٣].

ولا نحتاج هنا إلى تفصيل القول حول رأي العرفانية الشيعية في الموضوع. فالشيعة عموماً يعتبرون علومهم «علوم الباطن»، ويميّزون في مؤلفاتهم بين مؤلفات «الظاهر»، أو الموجهة لعموم الناس، ومصنفات «الباطن» وهي خاصة بمن استجاب وانخرط في صفوفهم، وهي تتفاوت في باطنيتهم، عند الاسماعيلية خاصة، حسب درجات المستجيبين. ليس هذا وحسب، بل إن الإسماعيلية يميّزون بين عبادتين: عبادة عملية أو ظاهرة وهي أداء الشعائر الدينية المعروفة، وعبادة علميّة أو باطنية وهي علم التأويل، أي المعرفة بأسرار المذهب، أسراره «الفلسفية» التي سنتعرف على جوانب منها في هذا القسم من الكتاب.

- ٢ -

وهنا نصل إلى ذلك التصنيف الذي أقلق الفقهاء كثيراً، تصنيف الدين إلى شريعة وحقيقة، وهو تصنيف أخذ به كلّ من الشيعة والمتصوفة منذ بدء انتشار التيارات العرفانية في الإسلام. وفي هذا الصدد ينسب إلى معروف الكرخي المتصوف المشهور المتوفى سنة ٢٠٠ هـ قوله: «التصوف: الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق»[١٤]، فـ «الحقائق» هنا هي في مقابل رسوم الشريعة، أي العبادات المقررة من فرائض وسنن. أما «ما بأيدي الخلائق» فالمقصود بها متاع الدنيا. ويميز الشبلي المتوفي سنة ٣٣٤ هـ بين «لسان العلم» وهو «ما تأدى الينا بواسطة» أي ما جاء به النبي، وبين «لسان الحقيقة» وهو «ما ليس للخلق إليه طريق» أي ما «يتلقاه» المتصوف مباشرة بـ «الكشف»، أي دون واسطة ودون أن يقصد إليه وإنما «يجده» في «قلبه»[١٥]، كما ينسب إلى رويم المتوفى سنة ٣٠٣ هـ قوله: «إن كل الخلق قعدوا على الرسوم (= العبادات الشرعية المعروفة) وقعدت هذه الطائفة (= المتصوفة) على الحقائق، وطالب الخلق كلهم أنفسهم بظواهر الشرع وطالب هؤلاء أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق، فمن قعد معهم وخالفهم في شيء مما يتحققون به نزع الله نور الإيمان من قلبه»[١٦].

وقد ذهب بعض المتصوفة إلى التصريح بما تنطوي عليه هذه العبارات من الاستصغار

---

(١٣) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق عبدالحليم محمود وطه عبدالقادر (بغداد: مطبعة المثنى، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠)، ص ٤٣.

(١٤) عبدالكريم بن هوازن القشيري، الرسالة (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ١٢٧.

(١٥) الطوسي، المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٦) القشيري، المصدر نفسه، ص ٢٠ - ٢١.

من شأن «الشريعة» أمام «الحقيقة»، فقالوا إن الشريعة إنما وضعت للعامّة من الناس أصحاب الظاهر، أما المتصوّفة المشتغلون بـ «علم الباطن» والمنقطعون إلى طلب «الحقيقة» أي إلى طلب «الاتّصال» مع الله فإنهم معفَوْن من رسوم العبادات، من وضوء وصلاة الخ، بدعوى أنها تشغلهم عن الانقطاع إلى الله. فالعبادات الشرعية انما هدفها توجيه الناس إلى الله في أوقات معينة محدودة بينما المتصوف متجه إلى الله في كل وقت، بل هو يسعى أن يكون وقته كله مع الله، حتى ان مصطلح «الوقت» عندهم هو «ما يصادفهم من تصريف الحق (الله) لهم دون ما يختارون لأنفسهم. ويقولون فلان بحكم الوقت أي مستسلم لما يبدو له من الغيب من غير اختيار له». ويضيف القشيري مستدركاً: «وهذا فيما ليس لله تعالى عليهم فيه أمر أو اقتضاء بحق شرع»[17]، وهذا الاستدراك مفهوم من طرف رجل كالقشيري الذي كان من أبرز المدافعين عن التصوف والمتصوفة في الأوساط السنية والذي كرس كل جهده لنفي التهم الموجهة اليهم، خاصة تهمة استصغار العبادات والتجاوز عنها، كالذين يحكي عنهم ابن الجوزي، الذي كان من ألدّ أعدائهم المتأخرين، من أن منهم من «داموا على الرياضة مدّة فرأوا أنهم قد تجوهروا فقالوا: لا نبالي الآن ما عملنا، وإنما الأوامر والنواهي رسوم للعوام ولو تجوهروا لسقطت عنهم. قالوا: وحاصل النبوة ترجع إلى الحكمة والمصلحة، والمراد منها ضبط العوام، ولسنا من العوام فندخل في حجر التكليف لأنّا قد تجوهرنا وعرفنا الحكمة»[18]. وإذا كان ابن الجوزي يرى ان هذا مظهر من مظاهر «تلبيس إبليس» على المتصوفة، فإن دعوى «التجوهر» هذه، وما يبنى عليها من القول بالتحلل من التكاليف الشرعية، يذكّرنا بدعوى مماثلة سبق أن أبرزناها في مدخل هذا القسم قال بها بعض المتهرمسين من متصوفة ما قبل الإسلام مما يدل على أنّ مصدر الفكرة مصدر هرمسي، أي أنها جزء من التراث الهرمسي الصوفي ككل.

وبطبيعة الحال، كان لا بد أن تثير مثل هذه الأقوال ردود فعل عنيفة من جانب الفقهاء فكانت تهمة «الباطني» تعني العداء الصريح للدين، وبالتالي للدولة ونظام المجتمع، الشيء الذي يعرّض من تلصق به هذه التهمة، إن حقاً أو باطلاً، لِفتك السلطة به، سلطة الدولة والفقهاء، وأيضاً سلطة الجمهور والشارع. ومن هنا حرص «أصحاب الحقيقة» من المتصوّفة وأهل «الباطن» من الشيعة على شجب مثل تلك الدّعاوى وتأكيد القول ـ تقيّة أو اعتقاداً ـ بضرورة الأخذ بالجانبين معاً، الظاهر والباطن، أو الشريعة والحقيقة، باعتبار أنّ كلاً منهما يؤسس الآخر ويكمله.

وهكذا يؤكد إخوان الصفا في رسائلهم ـ وهي من المؤلفات الإسماعيلية الأولى[19] على ضرورة الأخذ بالشريعة والحقيقة معاً، لأن «من أقبل على ظاهر الشريعة دون باطنها كان ذا جسم بغير روح، ناقص الآلة، فلا يزال مستخدماً في الشريعة مقارناً للطبيعة حتى يكتسب روحاً كاملة ونعمة شاملة ترفعه

---

(17) المصدر نفسه، ص ٣١.

(18) أبو الفرج بن عبدالرحمن بن علي بن الجوزي، **تلبيس ابليس** (القاهرة: ادارة الطباعة المنيرية، ١٩٢٨)، ص ٣٦٧.

(19) الجابري، **تكوين العقل العربي**، الجزء ١، الفصل ١٠، ص ٢٣١.

إلى السماوات العالية والروحانيات السامية. ومن كان مقبلاً على العلوم الحقيقية والآراء العقلية وهو متغافل عن إقامة الظواهر الشرعية والسنن والتكاليف فهو ذو روح تعرّت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لعورتها، فيوشك أن تنكشف سوءته، وتنتهك في العالم عورته، إذ خرج بصورته المجرّدة في غير أوانها ونطق بالحكمة في غير زمانها»[20]. ومعنى هذا أنّ التقيد بالتكاليف الشرعية واجب في «دور الستر». أما في «دور الكشف» الذي يبدأ مع قيام «القائم» (= المهدي المنتظر) فقد يجوز أن يرفع هذا الأخير عن الناس بعض التكاليف الشرعية «ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم» (قارن: الأعراف: ١٥٧) أي «الشريعة الواجبة عليهم»[21].

أمّا قبل قيام «القائم» هذا، فمن الضروري عندهم أداء الواجبات الشرعية لأنّ عليها يتوقف «حفظ الأخلاق الكريمة». يقول أبو يعقوب السجستاني، وهو من أوائل كبار الفلاسفة الإسماعيليين: «ولعلّ لقائل أن يقول: إن كانت عبادة الله تعالى من جهة الشريعة واجباً، ثم كانت الشريعة تؤدي عن نفسها حالين: أحدهما الحقائق المستورة تحتها والآخر صلاح الدنيا واستقامة أحوال الناس بها، فمن وقف على الحقائق تحتها وكفّ أذاه عن الناس حتى أمنوا جانبه فليس عليه أن يعبد الله من جهة الشريعة. قلنا له: قد نسيت حالاً ثالثاً وهو حفظ الأخلاق الكريمة التي بها يمكنه كفّ أذاه عن الناس، فلا يمكنه ذلك إلا باستعمال الشرائع الناموسية. وما أشبه تلك الشريعة هاهنا بالطب الذي له ثلاثة أحوال: حال منها معرفة الطبيعة والمزاجات وهو مثل الحقائق المستورة في الشرائع، والثاني رد الأبدان المريضة إلى حال الصحة، مثل رد الأشرار بالشريعة عن الأخلاق المذمومة، والثالث حفظ الصحة في البدن الصحيح وهو مثل استعمال العالم الصالح البرّ للشريعة ليحفظ باستعماله إياها أخلاقه المحمودة، كما أنه يجب على الصحيح البدن، العارف بالطبيعة وأفعالها، أن يستعمل الطب في حفظ الصحة، كذلك يجب على الواقف على الحقائق المستورة في الشريعة، البر في نفسه، أن يستعمل الشريعة لحفظ أخلاقه المحمودة» ثم يضيف: «فقد صحّ أنّ عبادة الله بغير واسطة الرسل في العالم الجسماني باطل»[22].

وكما كان حرص الفلاسفة الإسماعيليين على نفي تهمة «الاستغناء عن الشريعة بالحقيقة» عنهم شديداً، كان حرص المتصوّفة على نفي نفس التهمة عنهم أشد، وبالخصوص في الفترة التي كانوا يعملون فيها على إضفاء المشروعية الدينية، بل المشروعية السنية، على طريقتهم. يقول القشيري عند شرحه لمعنى «الشريعة والحقيقة» في اصطلاح الصوفية:

---

(٢٠) اخوان الصفا، الرسالة الجامعة: لاخوان الصفا وخلان الوفاء، تحقيق جميل صليبا ([د. م.]: مطبعة الجامعة السورية، [د. ت.])، ج ١، ص ٦٣٩.

(٢١) أبو يعقوب السجستاني، اثبات النبوات (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٢)، ص ١٧٧. والمقصود في الآية المذكورة بـ «الاصر والاغلال» حسب التفاسير السنية: التكاليف الصعبة والأحكام الشاقة التي كانت مفروضة على بني اسرائيل والتي أعفى الله منها المسلمين. والضمير في الآية المذكورة يعود على الذين يتبعون النبي محمدا من بني اسرائيل. أما السجستاني، والاسماعيلية عموماً، فيرى أنه كما أعفى النبي محمد (ص) أمته من بعض التكاليف الشاقة التي كان الله قد فرضها على الأمم السابقة بواسطة أنبيائهم سيعمل «القائم» على رفع بعض التكاليف الشاقة على أمة محمد.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٥. هذا ونبه إلى أن المماثلة التي يقيمها السجستاني هنا بين الأحوال الثلاثة في الطب (= العالم الجسماني) والاحوال الثلاثة في الشريعة (=عالم الدين) ليست مجرد قضية عارضة أو مجرد وسيلة للايضاح بل هي أساسية عندهم، يعتبرونها وسيلة للبرهان، وبالتالي فهي منهجهم المفضل وقد جعلوا منها نظرية عامة في فلسفتهم هي نظرية المثل والممثول وسنشرحها في ما بعد.

«الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية»، ثم يضيف مباشرة: «فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول. فالشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة أنباء عن تصريف الحق. فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده. والشريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر»[٢٣]. ويذكر القشيري أنّ الجنيد سمع رجلاً ذكر المعرفة ـ الصوفية ـ وقال: «أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقرب إلى الله عز وجل» فرده الجنيد وقال: «وإن هذا قول قوم تكلّموا بإسقاط الأعمال، وهو عندي عظيمة، والذي يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا، فإن العارفين بالله تعالى أخذوا الأعمال عن الله تعالى وإليه رجعوا فيها. ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البِرّ ذرة إلا أن يحال بي دونها». ويضيف القشيري إلى ذلك ما يروى عن الجنيد من أنه قال: «من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة»[٢٤].
والجنيد، كما نعرف، من أبرز الشخصيات التي جعل منها أصحاب التصوف «السني»، أعني الذين عملوا على إضفاء المشروعية السنية على التصوف، مرجعاً لهم في «إثبات» أن «شيوخ هذه الطائفة ـ المتصوّفة ـ بَنَوْا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد صانوا بها عقائدهم من البدع ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل»[٢٥].

وعلى الرغم من هذه التأكيدات فإنّ ما يسميه العرفانيون الإسلاميون، من شيعة ومتصوّفة، بـ «الحقيقة» يظل عندهم في مقام أسمى من «الشريعة»، بل إن الأخذ بـ «الظاهر» عندهم، جميعاً، لا يكفي لكي يكون الإنسان «مؤمناً» حقيقياً بل لا بد من الأخذ بـ «الباطن»، وإلا بقي المرء «مسلماً» فقط، يحمل معه نوعاً من «الشرك الخفي». وهكذا فالشيعة، من «اثني عشرية» واسماعيلية، يرون أن الأخذ بالظاهر وحده إنما يعني فقط «الدخول في حكم الإسلام» الذي يحصّن من القتل ويعصم من دفع الجزية، أي يعفي صاحبه من أن تطبق عليه الأحكام التي يجب تطبيقها شرعاً على غير المسلمين، كالقتل بالنسبة للكفار ودفع الجزية بالنسبة لليهود والنصارى. أما «الإيمان» وهو أعلى مرتبةً من مجرد «الإسلام» فلا يحصل إلاّ مع الأخذ بـ «الباطن»، أي الاعتقاد في الأئمة والعمل بتعاليمهم وتعاليم من ينيبونه عنهم. وكلما ازداد الانسان توغلاً في «الباطن» واقتراباً من مرتبة الإمام ازداد إيماناً بعد إيمان[٢٦]. وشبيه بهذا موقف المتصوّفة. فهذا أبو طالب المكّي، مثلاً، يجعل من بين المحجوبين عن فهم القرآن: «من نظر إلى قول مفسر يسكن إلى علم الظاهر، أو يرجع إلى عقله، أو يقضي بمذاهب أهل العربية واللغة في باطن الخطاب... هؤلاء كلهم محجوبون بعقولهم مردودون إلى ما يقدر في علومهم، موقوفون على ما تقرر في عقولهم» ثم يضيف: «وهؤلاء مشركون بعقولهم وعلومهم عند الموحدين، وهذا داخل في الشرك الخفي»[٢٧].

---

(٢٣) القشيري، الرسالة، ص ٤٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣.

(٢٦) انظر مثلاً: القاضي النعمان، أساس التأويل، تحقيق عارف تامر (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٠)، ص ٣٥. وعلى الرغم من أن القاضي النعمان من الشيعة الفاطمية الاسماعيلية فإن ما يقرره في هذه المسألة هو نفس ما تقول به الشيعة الاثنا عشرية.

(٢٧) أبو طالب محمد بن علي بن عطية المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد =

وبعـد فما حقيقـة هذه «الحقيقـة» التي يجعل العـرفـانيـون الإسـلاميـون من امتـلاكهـا والانخراط في سلك طلابها شرطاً في الإيمان وعنصراً ضرورياً لتصحيح الإسلام وتكميله؟ إنه وإن كانت «حقائق»، أو «حقيقة»، العرفانيين لا تهمّنا في ذاتها فإنّ التعرّف عليها ضروري لنا للتعرف على آلياتهم العقلية في إنتاجها، وبـالتالي لكشف الغـطاءعـن مـا يسمّونـه «الكشف» ويعتبرونه أعلى درجات المعرفة وأسمى مراتبها. لنستعرض إذن كخطوة أولى نماذج من التأويل العرفاني والشطح الصوفي ثم لنسـائل بعـد ذلك هـذه النماذج ذاتهـا عن طبيعة الفعـل العقلي الذي أنتجها.

- ٣ -

يمكن القول إجمالاً إن الزّوج ظاهر/باطن قد وظّف على صعيد تأويـل الخطاب الـديني في الاسـلام في مستويـات ثلاثـة: مستوى سيـاسي مباشر، ومستـوى إيديـولـوجي مـذهبي، ومستوى ديني ميتافيزيقي.

في المستـوى الأول ينحو التـأويل منحىً تشخيصيـاً، بمعنى أن الألفاظ، في هـذه الآيـة القرآنية أو تلك، هذا الحديث النبوي أو ذاك، تصرّف مباشر إلى أشخاص معينين. من ذلك مثـلاً تأويـل بعض رجال الشيعـة لقولـه تعالى: ﴿مرج البحرين يلتقيـان. بينهما بـرزخ لا يبغيـان. فبـأي آلاء ربكما تكذبان. يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان﴾ (الرحمان: ١٩ ـ ٢٢). لقد أوّلوا «البحرين» عـلى أنهما عـلي بن أبي طالب، وفـاطمة زوجتـه بنت النبي. وأوّلوا «الـبرزخ» على أنـه النبي محمـد (ص) بمعنى أنه جسر يصل بين علي ابن عمه وفاطمة ابنته. وأوّلوا «اللؤلؤ والمرجان» على أنهما الحسن والحسين ابنا عليّ وفاطمة، بناء على أنه كما يخرج اللؤلؤ والمرجان من «البحـرين» خرج الحسن والحسين من علي وفاطمة. وهكذا يكون المعنى «الباطن» للآيات المذكورة هو: أن الله جعل علياً وفاطمة يلتقيان بواسطة محمد (ص) ليكون من زواجهما الحسن والحسين. والهدف السياسي من هذا النوع من التأويل واضح، وهو «إثبات» أن القـرآن يشير، أو ينص بـطريق الرّمز، على أنّ الخلافة والإمامة بعد النبي لعليّ ونسله من فاطمـة. وشبيه بهـذا ما يـروى عن جعفر الصادق، الإمام الشيعي السـادس، من أنه فسّر آية النـور (سورة النـور: آية ٣٥) كـما يلي: «الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكاة: فاطمة ابنة النبي. فيها مصباح، المصباح في زجـاجة: الحسن والحسين. الزجاجة كأنها كوكب دريّ: كأن فاطمة كوكب دريّ بـين النساء. يـوقد من شجـرة مباركـة زيتونة: من النبي ابراهيم عليه السلام، لا شرقية ولا غربية: لا يهودية ولا نصرانية. يكاد زيتهـا يضيء ولو لم تمسسه نار: يكاد العلم يتفجّر منها. نور على نور: إمام منها بعـد إمام. يهـدى الله بنوره من يشـاء: يدخله في نور وِلاَيَتِهم»[٢٨].

= إلى مقام التوحيد (القاهرة: ١٩٣٣)، ج ١، ص ٦٩.

(٢٨) مصطفى كامل الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥، نقلاً عن: تفسير علي بن أدهم، ص ٤٥٦.

وإلى جانب هذا النوع من التأويل السياسي المباشر الذي يصرف معاني عبارات بعض الآيات وألفاظها إلى أشخاص معينين والذي نجده عند الشيعة، اثني عشرية وإسماعيلية، هناك نوع آخر من التأويل السياسي غير المباشر يصرف معاني الآيات لا إلى أشخاص بالذات بل إلى أصول المذهب، أصوله الايديولوجية والتنظيمية. وهذا نجده عند الإسماعيلية خاصة، بل إن فلسفتهم[٢٩] قائمة كلّها على هذا النوع من التأويل الذي نقتبس منه النموذج التالي كمثال: يقول أحمد حميد الدين الكرماني أحد كبار الدعاة الفاطميين و «حجة العراقين وشيخ فلاسفة الإسماعيلية» والمتوفى سنة ٤١١ هـ، يقول في سياق حديثه عن «الحروف العلوية التي هي المبادىء الشريفة في عالم الانبعاث الأول وعددها وما الذي وجد عن كل شيء منها وكيف كان وجوده» (وبلغة الفلاسفة: العقول السماوية وعددها وكيفية صدورها عن العقل الأول. . .)، ما نصه:

«. . . ولما كان النبي صلّى الله عليه وآله قد أقامه الله تعالى هادياً لعباده إلى ما فيه صلاحهم من العبادة بالعلم والعمل، وأيّده بملكونه فاكمله ليَرُمّ شعث نقصهم بكماله، ويُسَدُّ خلل عجزهم عن طلب مصالحهم ديناً ودنيا بأفضاله، ويتحمّل عنهم، والقائمون مقامه (= الأئمة)، اثقال الطلب في ذلك الذي يؤودهم ولا يكملون له بذواتهم، فيرد بهم مناهل التعليم، منّة منه تعالى عليهم وطَوْلا ورحمة بهم، كما قال تعالى، وقوله الحق: ﴿وهو الذي أنشأ جنّات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفاً أُكله والزيتون والرّمّان متشابهاً وغير متشابه، كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا، إنه لا يحب المسرفين. ومن الأنعام حَمولة وفرشاً، كُلوا مما رزقكم الله ولا تتّبعوا خطوات الشيطان، إنه لكم عدو مبين﴾ (الأنعام: ١٤١ - ١٤٢): الذي معناه في التأويل، تعليماً من الناطق (= الرسول) لتابعيه (= الأئمة) أن المتعالي سبحانه قد أوجد حدودا له[٣٠]، منهم في دار العقل (= وهم الحدود العلوية = العقول السماوية)، ومنهم في دار الحسّ (في نظام الدعوة الاسماعيلية وهم الحدود السفلية = الدعاة. . .)، كلّ واحد منهم كجنّة تحتوي العلوم الإلهية، وذلك قوله تعالى: ﴿وهو الذي أنشأ جنات﴾، وان من هذه الحدود من لا يحتاج في وجوده إلى غير يستند اليه، مثل قوله: ﴿وغير معروشات﴾، ومنها من يحتاج في وجوده إلى غير يستند إليه فيه، مثل قوله: «معروشات» وان ثمرة هؤلاء الحدود التي هي العلوم وافادتهم مختلفة فمنها ما يكون تأييداً عقلياً ومنها ما يكون تعليماً حسياً بقوله: ﴿والنخل والزرع مختلفاً أُكُله﴾، وان تعليم الأساسين[٣١] ودعوتهما في زمانهما،

---

(٢٩) سنحلل آلية الفعل العقلي الذي تعتمد عليه هذه الانواع من التأويل في الفصل القادم من هذا الكتاب.

(٣٠) الحدود جمع حد. وهو في المصطلح الاسماعيلي: صاحب مرتبة، في سلسلة مراتب العقول السماوية (= الحدود العلوية) أو في سلسلة مراتب الدعاة الاسماعيليين (= الحدود السفلية)، من أعلاهم الذي يكون بجوار الامام وهو «الحجة» إلى أدناهم الذي يقوم بالدعاية واستقطاب الاعضاء وسط الجمهور وهو «المكاسر». وكل حد من الحدود هو «أفق» للحد الذي تحته، فهو حده.

(٣١) الأساس، في الاصطلاح الاسماعيلي هو الوصي وهو أول الايمة في دور كل ناطق (= رسول) مثل علي بن أبي طالب في دور رسول الاسلام، فهو أساس الايمة. ويرون أن لكل رسول من الرسل أساس تتسلسل بعده الايمة من نسله وعددهم سبعة، أولهم الأساس وآخرهم المتم. وإنما سموا الرسول ناطقاً لأنه ينطق بالتنزيل، وأما التأويل فهو من اختصاص الأساس والايمة. وواضح أن «الفرع» بالنسبة لـ «الأساس» هو الامام. ويحتمل أن يكون المقصود من «الأساسين» و «الفرعين»: الرسول ووصيه (النبي محمد وعلي بن أبي طالب) من جهة، والامامان المستودع والمستقر (الحسن والحسين)، والمستودع هو أكبر أبناء الامام ويكون عارفاً =

والفرعين في حينها، متشابه وغير متشابه، بقوله: ﴿والزيتون والرمّان متشابهاً وغير متشابه﴾، فاستفيدوا منهم إذا قام واحد منهم بالدعوة إلى توحيد الله وعبادته بالعمل والعلم بقوله: ﴿كلوا من ثمره إذ أثمر﴾، واخرجوا من حق الله، بالقيام بإحياء الملّة ورسومها التي هي حق الله في رقابكم لتؤدوه، ولا تعدلوا عن الواجب في دين الله فيكون إسرافاً، فإنّ الناطق (= الرسول) والإمام في وقته القائم مقام الله في أرضه لا يرضى منكم ذلك ولا يؤثر لكم تكلف ما لم تكلفوا إيّاه فتكونوا من الزائدين في دين الله ما ليس من الدين. ثم قال تعالى: ﴿ومن الأنعام حمولة وفرشا﴾ أي أنه قد أقام من الحدود السفلية ممن يتحمل عنكم المشقة والتعب في طلب مظانّ الحق في دين الله فيرد بكم في التعليم والهداية مناهل البركات في توحيد الله ويقين عبادته ظاهراً وباطناً، كما تتحمّل الإبل عنكم الأثقال في الأسفار وعند الارتحال من الديار إلى الديار، مثل الإمام المؤيد من السماء، عليه السلام، الذي يبسط بحدوده لكم من الشرح والبيان عن الرموز في شرح الدين ما يكون دثاراً لكم وفرشاً، كما يعمل من وبر الأنعام وصوفها ما يبسط من الفرش ويتدثر به مثل الحجج[٣٢] والدعاة، فاستفيدوا ممن أقام الله بين ظهرانيكم من الأئمة وحججهم أرزاقكم من علوم توحيد الله ومعالم عبادته ظاهراً وباطناً. . .»[٣٣].

لنضف أخيراً نموذجاً آخر من التأويل الاسماعيلي يصرف معنى الآيات، هذه المرة، إلى فلسفتهم الدينية الهرمسية. يقول إخوان الصفا في تأويلهم لآية النور: «الله نور السماوات والأرض، مثل نوره: يعني العقل الكلي. كمشكاة: يعني به النفس الكلية المنبعثة منه، المضيئة بنور العقل - الكلي - كما تضيء المشكاة بنور المصباح المشرق بنور الله. فيها مصباح، المصباح في زجاجة: الزجاجة هي الصورة الأولى (=الهيولى الأولى) الشفافة المضيئة بما سرى فيها من فيض النفس عليها لفيض العقل - الكلي - على النفس - الكلية - كأنها كوكب دري، هو الصورة المجردة المكوكبة بالأنواع الذاتية. يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية: تكاد النفس الكلية. . . تعطي الحياة والحركة لجميع الموجودات كوقود المصابيح: لا شرقية ولا غربية، بل مبدعة بأمر الله عز وجل لا مركبة ولا مؤلفة. يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور: تكاد للطافتها وشرفها (= النفس الكلية) تكون عقلاً (= كلياً) ولو لم يتصل بها. فلما أمدها بخيراته كان: «نور على نور»، كذلك نور العقل فوق نور النفس. يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس: ولذلك كانت النار هي أجل الاشكال وأعظم الأمثال متصلة بالنور، ولذلك امتحن إبليس حين قال: ﴿خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ (ص: ٧٦) وذلك أنّ النار تتحرك إلى العلو بالطبع والطين هو الجماد والتراب يتحرك إلى أسفل بالطبع»[٣٤].

وهكذا نرى أن نفس الآية التي أُوّلت من قبل تأويلاً شيعياً باطنياً بصرف معناها الى أشخاص معينين (= علي، فاطمة، الحسن، الحسين. . .) تؤول هنا تأويلاً باطنياً أيضاً بصرف معناها إلى تصورات ميتافيزيقية تتعلق بالاله المتعالي والعقل الكلي والنفس الكلية الخ. . . ويجب أن لا نستغرب هذا النوع من الانتقال من الأشخاص الدينيين في عالم البشر

= بأسرار أبيه ولكنه لا تتسلسل الامامة في ذريته. والمستقر يكون عارفاً مثل أخيه بأسرار الامام أبيه وتستقر الامامة في ذريته اذ يفوضها إلى من يختاره من أبنائه وهذا إلى من يختاره من أبنائه أيضاً وهكذا. ومرتبة المستودع هي مرتبة النبوة والرسالة، أما مرتبة المستقر فهي مرتبة الوصاية والامامة. ويعمم الاسماعيليون هذا على جميع الأنبياء، فالنبي ابراهيم مثلاً أورث ابنه اسحاق مرتبة الاستيداع وابنه اسماعيل مرتبة الاستقرار.

(٣٢) الحجج جمع حجة، وهو الذي يكون بجوار الامام من الدعاة. انظر لاحقاً.

(٣٣) أحمد حميد الدين الكرماني، راحة العقل، تحقيق مصطفى غالب (بيروت: دار الاندلس، ١٩٦٧)، ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

(٣٤) اخوان الصفا، الرسالة الجامعة: لاخوان الصفا وخلان الوفاء، ج ٢، ص ٢٩٣.

إلى «الأشخاص» الميتافيزيقيين في عالم الألوهية، في التأويل الاسماعيلي، فهذا التأويل يعتمد كما رأينا في النموذج الذي نقلناه عن الكرماني، وكما سنبين بتفصيل في الفصل القادم على المماثلة بين بنية التنظيم الديني الإسماعيلي وبنية عالم العقول السماوية.

على أنّ صرف معنى الآية الواحدة إلى معانٍ متباينة مختلفة، اعتماداً على المماثلة بين بنية وأخرى لم يكن من عمل التأويل الشيعي وحده، الاثني عشري منه والإسماعيلي، بل لقد كانت تلك طريقة جميع الاتجاهات العرفانية الإسلامية في «التأويل»، بما فيها المتصوّفة «السنيون»، فضلاً عن المتصوفة الاشراقيين. وفيما يلي نماذج من «التفسير الصوفي»، نقتبسها من كتاب «لطائف الإشارات» للقشيري، صاحب الرسالة المشهورة، وهو أكمل تفسير صوفي «سنيّ» للقرآن[٣٥]، وسنرى أنّ هذا التفسير يعتمد ذات الآلية الذهنية، آلية المماثلة التي تسمح بإعطاء دلالات متعدّدة لنفس الآية. ولكن لنقف قبل ذلك، قليلاً، مع مقدّمة الكتاب.

يقول القشيري في «خطبة» كتابه: «الحمد لله الذي شرح قلوب أوليائه بعرفانه، وأوضح نهج الحق بلائح برهانه لمن أراد طريقه، وأتاح البصيرة لمن ابتغى تحقيقه، وأنزل الفرقان هدى وتبياناً على صفيّه محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله معجزة وبياناً، وأودع صدور العلماء معرفته وتأويله وأكرمهم بعلم قصصه ونزوله ورزقهم الإيمان بمحكمه ومتشابهه وناسخه ومنسوخه ووعده ووعيده، وأكرم الأصفياء من عباده بفهم ما أودعه من لطائف أسراره وأنواره لاستبصار ما ضمنه من دقيق إشاراته وخفيّ رموزه بما لوّح لأسرارهم من مكنونات، فوقفوا بما قصوا به من أنوار الغيب على ما استتر عن أغيارهم، ثم نطقوا على مراتبهم وأقدارهم، والحق سبحانه وتعالى يلهمهم بما به يكرمهم، فهم به عنه ناطقون، وعن لطائفه مخبرون، وإليه يشيرون، وعنه يفصحون، والحكم إليه في جميع ما يأتون به ويذرون»[٣٦].

واضح أن القشيري يميّز منذ البداية بين ثلاث طرق أو مناهج في المعرفة من جهة، وبين صنفين من الناس المؤهلين لفهم القرآن من جهة أخرى. هناك، من ناحية، **العرفان** الذي «شرح ـ الله به قلوب أوليائه»، **والبرهان** الذي أوضح الله به «نهج الحق... لمن أراد طريقه»، **والبيان** الذي أنزل الله به القرآن هدى للناس ومعجزة للرسول. وهناك من ناحية

(٣٥) لم نتعرض هنا لتفسير الحروف المقطعة الواردة في أوائل بعض السّور ولا لتفسير البسملة، لا عند القشيري ولا عند غيره، تجنباً للاطالة من جهة ولكون جميع المفسرين، حتى البيانيين منهم، يقترحون تأويلات لتلك الحروف من جهة أخرى. هذا وقد آثرنا اعتماد تفسير القشيري لأنه أكمل تفسير صوفي للقرآن وصلنا، اذ التفسير المنسوب لابن عربي لا يتقيد بتتبع القرآن آية آية، بل يقفز على كثير من الآيات. ونود أن نؤكد هنا أننا لم نكن قد اطلعنا على تفسير القشيري ولا على تمييزه الواضح بين السبل الثلاث: البرهان والبيان والعرفان، عند كتابتنا للجزء الأول من هذا الكتاب الذي كان شاغلنا الأساسي فيه استخراج النظم المعرفية المؤسسة للثقافة العربية الإسلامية من خلال تتبع تكوينها ونموها. وإذا كان ما وجدناه عند القشيري يعزز ما ذهبنا إليه من كون هذه الثقافة تؤسسها ثلاثة نظم معرفية، وهذا مبعث سرور لنا، فإن ذلك يدل على مدى الحاجة إلى استكشاف مختلف فروع ثقافتنا واعادة ترتيب أجزائها بالصورة التي تجعل في امكاننا الامساك بمفاصلها الرئيسية... وعسى أن يكون عملنا هذا حافزاً لمن يأتي بعدنا ليغوص أعمق مما غصنا ويدقق أكثر مما فعلنا.

(٣٦) عبدالكريم بن هوازن القشيري، **لطائف الاشارات**، تحقيق ابراهيم بسيوني، ط ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١)، ج ١، ص ٤١.

أخرى «العلماء» لذين يعتمدون في فهم القرآن على المعرفة بمعاني ألفاظه ووجوه دلالتها اللغوية والمعرفة بقصصه وأسباب النزول والمحكم منه والمتشابه والناسخ والمنسوخ. . . الخ، وهناك «الأصفياء» الذين أكرمهم الله بفهم خاص يغوص بهم وراء ألفاظ الخطاب القرآني طلباً لـ « لطائف أسراره وأنواره. . . ودقيق إشاراته وخفيّ نوره» معتمدين في ذلك لا على دلالة الألفاظ ومعانيها اللغوية بل على «ما خُصّوا به من أنوار الغيب». . .

وواضح أن القشيري يقصد بـ «العلماء» علماء الظاهر أي المفسّرين البيانيين والفقهاء والمتكلمين. . . ويقصد بـ «الأصفياء» المتصوّفة «العارفين» بالباطن، أهل «الحقيقة». وهو اذ يميز تمييزاً واضحاً بين هذين الصنفين، من حيث أن الفريق الأول يعتمد البيان والبرهان بينما يعتمد الفريق الثاني العرفان، يحرص على الحفاظ على نوع من التوازن في خطابه، ليس فقط في مقدمة كتابه، بل أيضاً خلال مجمل تفسيره. وهكذا، ففضلا عن تجنبه لكل ما يغضب الفقهاء مثل وصفهم بـ «أهل الظاهر» أو «أهل الرسوم»، فإنه غالبا ما يعمد في تفسيره الى التذكير، ولو باقتضاب، بالمعنى البياني، الظاهر، للآية قبل ايراد المعنى أو المعاني العرفانية التي يقترحها. وإذا كانت الآية لا تحتمل لديه معنى عرفانياً ـ أي تأويلاً صوفياً ـ فإنه يمرّ عليها بسرعة مكتفياً بشرحها شرحاً بيانياً مقتضباً. والقشيري يتصرّف بوعي، في مسلكه هذا، فهو يتقيّد باستراتيجية محدّدة في الخطاب، **استراتيجية المصالحة بين البيان والعرفان بإظهار تكاملهما وعدم تعارضهما**[٣٧].

ومع ذلك فإنّ القشيري لا يترك فرصة تمرّ دون أن يستثمرها، على طريقته الخاصة، لتقرير أنّ **المعرفة والايمان، كلاهما، يتدرجان صعدا من البرهان إلى البيان إلى العرفان**:

فالمعرفة بالله عن طريق البرهان، طريق العقل، أضعف من المعرفة به عن طريق البيان، التشبيه والاستعارة وضرب المثل، وهذه أضعف من المعرفة به عن طريق العرفان، طريق ما «خصّ به الأصفياء من أنوار الغيب». ومن جملة الآيات التي يستثمرها لتقرير هذا التدرج في المعرفة من البرهان إلى البيان إلى العرفان الآية التي تتحدث عن تجربة النبي ابراهيم في البحث عن الله، وهي قوله تعالى: ﴿فلما جنّ عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحبّ الافلين. فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكوننّ من القوم الضالّين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون﴾ (الأنعام: ٧٦، ٧٧، ٧٨). يقول في «تفسيره» هذه الآيات: «يعني أحاطت به سجوف» (= ستر، ظلام) الطلب ولم يتجل له بعد صباح الوجود، فطلع نجم العقول فشاهد الحق بسره بنور البرهان فقال: «هذا ربي»، ثم يزيد في ضيائه فيطلع له قمر العلم فطالعه بشرط البيان فقال «هذا ربي»، ثم أسفر الصبح ومَتَعَ النهارُ فطلعت شموس العرفان من برج شرفها فلم يبق للطلب مكان ولا للتجويز حكم ولا للتهمة قرار، فقال: «يا قوم إني بريء مما تشركون» إذ ليس بعد العيان رَيْب ولا عَقِب الظهور ستر»[٣٨]. ومن

---

(٣٧) انظر ما قلناه بصدد هذه المسألة في: الجابري، **تكوين العقل العربي**، الجزء ١، الفصل ١١، فقرة ٦.

(٣٨) القشيري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٨٤ ـ ٤٨٥.

ذلك أيضاً قوله بصدد الآية التي ورد فيها: ﴿فمن يرد الله أن يهديَه يشرحْ صدره للإسلام﴾ (الأنعام: ١٢٥) التي يقول في «تفسيرها» من جملة ما يقول: «... ويقال (أي من المعاني «العرفانية» التي تحملها الآية): نور في البداية هو نور العقل، ونور في الوسائط هو نور العلم[٣٩]، ونور في النهاية هو نور العرفان، فصاحب العقل مع البرهان وصاحب العلم مع البيان وصاحب المعرفة في حكم العيان»[٤٠].

هذا عن تدرج المعرفة، أما عن تدرج الايمان، فهو يتبع أيضاً نفس السلم: الإيمان عن طريق البرهان أضعف من الإيمان عن طريق البيان وهذا بدوره أضعف من الإيمان عن طريق العرفان. وهكذا، ففي «تفسير» قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمَنوا، آمِنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزّل على رسوله، والكتاب الذي أنزل من قبل، ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر فقد ظل ضلالا بعيداً﴾ (النساء: ١٣٦)، يقول القشيري بصدد هذه الآية: «يا أيها الذين آمَنوا من حيث البرهان، آمِنوا من حيث البيان إلى أن تؤمنوا من حيث الكَشف والعيان...»[٤١]. وفي قوله تعالى: ﴿إنّما يعمر مساجد الله من آمنَ بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخشَ إلا الله فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين﴾ (التوبة: ١٨) يقول القشيري: «لا تكون عمارة المساجد الا بتخريب أوطان البشرية[٤٢]، فالعابد يعمرها بتخريب أوطان شهوته، والزاهد يعمرها بتخريب أوطان منيته، والعارف يعمرها بتخريب أوطان علاقته[٤٣]، والموحّد يعمرها بتخريب أوطان ملاحظته ومساكنته[٤٤]، وكل واحد منهم واقف في صفته، فلصاحب كل موقف منهم وصف مخصوص، وكذلك رتبهم في الإيمان مختلفة: فإيمان من حيث البرهان، وإيمان من حيث البيان، وإيمان من حيث العيان، وشتّان ما هم»[٤٥]. ويقول بصدد قوله تعالى في آية النور: ﴿... نور على نور: نور اكتسبوه بجهدهم بنظرهم واستدلالهم، ونور وجدوه بفضل الله فهو بيان أضافهُ إلى برهانهم، أو عيان أضافه إلى بيانهم، فهو نور على نور﴾[٤٦].

على أن زمام استراتيجية التوازن يفلت بالمرة من يد القشيري عندما يشتد به حماسه الصوفي إزاء الآيات التي تسمح عباراتها بصرف معناها إلى الإعلاء من شأن المتصوفة وبيان سموّ مرتبتهم عند الله... وهكذا فبصدد قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكونَ الرسولُ عليكم شهيداً﴾ (البقرة: ١٤٣) لا يتردد في القول «تفسيراً» للآية: «الوسط: الخيار. فجعل هذه الأمة خيار الأمم، وجعل هذه الطائفة (= المتصوفة) خيار هذه الأمة، فهم خيار الخيار. فكما أن هذه الأمة شهداء على الأمم في القيامة فهذه الطائفة هم الأصول، وعليهم المدار، وهم القطب، وبهم يحفظ الله جميع هذه الأمة، وكل من قبلته قلوبهم فهو المقبول، ومن ردّته قلوبهم فهو المردود،

---

(٣٩) نذكر هنا بأن «العلم» المقصود هنا هو العلم البياني جملة من حديث وتفسير... الخ.

(٤٠) القشيري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٩٩.

(٤١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٣.

(٤٢) المقصود بـ «البشرية»: الطبيعة البشرية، وبـ «الأوطان البشرية»: ما فيه تتجلى تلك الطبيعة كالشهوات والملذات.

(٤٣) المقصود قطع علاقته مع العالم المادي.

(٤٤) ما تلحظه «القلوب من زوائد اليقين بما آمنت به من الغيوب» وتطمئن اليه وتسكن.

(٤٥) القشيري، لطائف الإشارات، ج ٢، ص ١٤.

(٤٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦١٢.

فالحكم الصادق لفراستهم، والصحيح حكمهم، والصائب نظرهم، عصم جميع الأمة عن الاجتماع على الخطأ، وعصم هذه الطائفة عن الخطأ في النظر والحكم والقبول والرد» ثم يضيف مستدركاً: «ثم إن بناء أمرهم مستند إلى سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، وكل ما لا يكون فيه اقتداء بالرسول عليه السلام فهو عليه رد وصاحبه على لا شيء»[47].

لا شك أننا هنا بصدد موقف يجنح بصاحبه إلى خارج دائرة ما سمي ويسمى بـ «التصوّف السنّي»، الذي يعد القشيريّ من أبرز شخصياته. إن القول بأن المتصوفة هم «الأصول» وأنهم «القطب» وأن «بهم يحفظ الله جميع هذه الأمة» وانهم «خيار الخيار» وأن «من ردته قلوبهم فهو المردود» وأن الله «عصمهم من الخطأ في النظر والحكم والقبول والرد»... قول ينسف ذلك التوازن الهش الذي حاول القشيري الاحتفاظ به بجعل «البيان» فوق مرتبة «البرهان» وقريباً من «العرفان»، ليجر صاحبه إلى قلب التصوف «المغالي»، تصوف أصحاب الشطح كالبسطامي والحلاّج، وتصوف أصحاب الأسرار كابن عربي وأمثاله.

والواقع أنّ المتصوفة بجميع فئاتهم وباختلاف منازعهم يتفقون في شيء واحد على الأقل، وهو أنهم وحدهم يعرفون «الحقيقة» وأن طريقهم في المعرفة هو أسمى طريق، ومن هنا فالفرق بين «السنيين» منهم و«المغالين» لا يرجع إلى المعتقد، بل إلى درجة التصريح به، لا غير. فالمتصوفة «السنّيون» متكتّمون، وفي الغالب يقدمون ما يعتبرونه «الحقيقة» في صورة تفسير «إشاري» للقرآن كما رأينا مع القشيري. أما الآخرون فهم «مغالون» فقط لأنهم يصرحون بـ «الحقيقة»: إما في عبارات مقتضبة كثيفة المعنى تعبر عن «الدعوى» دفعة واحدة بدون تمهيد ولا مقدّمات، وإما في خطاب مقالي (= استدلالي) يلتمس لنفسه السندَ من الدِّين والفلسفة والعلم، خطاب انتقائي يحاول أن يضفي على نفسه نوعاً من التماسك باعتماد أساليب البرهنة والحِجَاج.

لقد تعرّفنا على نماذج من التفسير الإشاري، فلنتعرّف الآن على نماذج من الخطاب الذي ينتجه الصوفية من عندهم مقتصرين في هذه الفقرة على النوع المكثف المعروف بـ «الشطح»، مرجئين النوع الآخر الذي يعتمد البرهنة والحجاج كما قلنا، إلى الفصل القادم، لأنّه خطاب يتناول بالشرح ليس «الحقيقة» الصوفية وحسب، بل أيضاً «حقيقة» الخِطاب الصوفي ذاته.

- ٤ -

يقول أبو حيان التوحيدي: «التصوف اسم يجمع أنواعاً من الإشارة وضروباً من العبارة»[48] فهو «علم يدور بين إشارات إلهية وعبارات وهمية»[49]، وعندما تحاول العبارة الافصاح بلغة واضحة

---

(٤٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٤٨) أبو حيان علي بن محمد التوحيدي، **الاشارات الالهية**، تحقيق وداد القاضي (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣)، ص ١١٣.

(٤٩) أبو حيان علي بن محمد التوحيدي، **رسائل التوحيدي**، ص ١١٦.

مراقبة عما تشير إليه الآية القرآنية في نفس العارف من معانٍ وأفكار يستدعي بعضها بعضاً فهي «تأويل»، أمّا عندما تحاول العبارة الإفصاح عما يستشعره العارف و «يجده» في «قلبه»، من أفكار متلاطمة وأحاسيس متدافعة، إفصاحاً حرّاً تلقائياً غير خاضع لأية رقابة أو تنظيم فهي «شطح». فالتأويل الباطني والتفسير الصوفي كلاهما نقل للعبارة من الظاهر إلى الباطن باعتماد نوع من «الإشارة»... أما الشطح فهو بالعكس من ذلك نقل للإشارة من الباطن إلى الظاهر بواسطة العبارة، ومن هنا يعرّفونه بأنه: «كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى»[50] أو هو «عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته»[51]، أو هو «عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب، وهو من زلّات المحققين، فإنه دعوى حقّ يفصح بها العارف ولكن من غير اذن إلهي»[52].

وواضح أن ما يجعل من العبارة الصوفية «شطحاً»، حسب هذه التعاريف، هو اقترانها بـ «الدعوى». ولذلك يمكن القول إجمالاً: إنّ الشطح هو دعوى يفصح عنها المتصوّف، بعبارة مستغربة مضطربة في الغالب. و «الدعوى» المقصودة هنا هي دعوى الاتحاد بالله نوعاً من الاتحاد. فعندما ينصرف المتصوّف بكلّيته إلى التفكير في الله، قاطعاً «كلّ» علاقة له بالعالم، تأتي عليه «حال» من «الوجد» العنيف، أي من الانفعال العارم، يخيل إليه خلالها أن نوعاً من الاتصال والاتحاد قد حصل بينه وبين الله، فيعبر عن ذلك بعبارات غير مراقبة، قد تتبادل الضمائر فيها المواقع: فبدل أن يستعمل صاحب هذه «الحال» ضمير المخاطب أو ضمير الغائب في مناجاته وذكره لله يستعمل ضمير المتكلم، فيتحدث وكأنه أصبح هو نفسه الله أو كأن الله قد حل فيه وأصبح إياه. وحينئذ يقال إن المتصوِّف في «حال السّكر»، أي في غيبة عن ذاته ووجوده الخارجي...

والشّطح بهذا المعنى إنما نجده، في صورته النموذجية، عند ابي يزيد البسطامي المتوفى سنة ٢٦١ هـ ثم عند الحلّاج المقتول سنة ٣٠٩ هـ. فمن شطحات البسطامي الشهيرة قوله: «سبحاني ما أعظم شأني» وقوله: «ضربت خيمتي بازاء العرش» وقوله يخاطب الله: «كنت لي مرآة فصرت أنا المرآة» وقوله: «طاعتك لي يا رب أعظم من طاعتي لك» وأيضاً: «بطشي أشد من بطشه بي». ومن عباراته الشطحية المطولة قوله: «رفعني - الله - مرة فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد: إن خلقي يحبون أن يروْك. فقلت: زيِّنّي بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك». ومن ذلك أيضاً قوله: «أول ما صرت إلى وحدانيته فصرت طيراً جسمه من الأحَدية وجناحاه من الديمومة، فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين حتى صرت إلى هواء

---

(٥٠) الطوسي، اللمع، ص ٤٢٢.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٤٥٣.
(٥٢) علي بن محمد الجرجاني، التعريفات.

مثل ذلك مائة ألف مرة. فلم أزل أطير إلى أن صرت في ميدان الأزلية فرأيت فيها شجرة أحدية، ثم وصفت أرضها وأصلها وفرعها وأعضاءها وثمارها. . . فنظرت فعلمت أنّ هذا كله خدعة»[٥٣].

ما يهمنا من هذه النماذج الشطحية هو نوع العلاقة التي يقيمها «الشاطح» بين الظاهر والباطن. لقد رأينا في الفقرة الماضية كيف أن التأويل الباطني والتفسير الصوفي يعتبران، كلاهما، عبارات القرآن ظاهراً ووراءه باطن، ومهمة المؤول هي اتخاذ العبارة القرآنية إشارة وجسراً لمعنى أو معان جاهزة لديه. أما في الشطح فالأمر على العكس من ذلك تماماً: نحن هنا أمام باطن يعبر عنه المتصوِّف تعبيراً إشارياً، وفي الغالب بعبارات «مستغربة»، بمعنى أنها غير مقبولة لا عقلاً ولا شرعاً. والمتصوفة يعترفون بهذه «الغرابة» في التعبير، أعني بعدم احترام قوانين العقل كمبدأ الهوية وعدم التقيد بالعقيدة كما يقررها ظاهر الخطاب الشرعي.

غير أن المتصوفة «السنيين»، وكذلك بعض الفقهاء المتعاطفين معهم، يعتذرون لأصحاب الشطح بالقول إنهم نطقوا بهاتيك العبارات «المستغربة» وهم في حالة سكر وغيبة، أي في حالة من اللاوعي تختفي معه الرقابة العقلية والدينية وغيرها من الرقابات الموجهة للخطاب المتحكمة فيه. وفي هذا الصدد يروى أنه «قيل للجنيد ان أبا يزيد يقول: سبحاني سبحاني، أنا ربي الأعلى. فقال الجنيد: إن الرجل مستهلك في شهود الجلال، فنطق بما استهلكه. أذهله الحق عن رؤيته إياه فلم يشهد إلا الحق فنعته»[٥٤]. وينحو ابن خلدون في الاعتذار لأصحاب الشطح من المتصوفة منحى فقهياً، فيصدر فتوى بعدم مؤاخذتهم شرعاً، أو على الأصح يكرّر نفس الفتوى التي أصدرها المتصوفة «السنيون» قبله، كالغزالي وغيره. يقول صاحب المقدمة: «وأمّا الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس، والواردات[٥٥] تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه. وصاحب الغيبة غير مخاطب (= غير مكلّف شرعاً) والمجبور معذور. فمن علم منهم فضله واقتداؤه (= بالشرع) حمل على القصد الجميل من هذا وأمثاله. وان العبارات عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها[٥٦] كما وقع لأبي يزيد البسطامي وأمثاله. ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذته بما صدر عنه من ذلك، إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه. وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال فمخاطب أيضاً»[٥٧].

---

(٥٣) عبدالرحمان بدوي، شطحات الصوفية، ص ٢٨، نقلاً عن: الطوسي وغيره. انظر نماذج من شطح الحلاج، في: الجابري، تكوين العقل العربي، الفصل ٩، فقرة ٧.

(٥٤) ابن الجوزي، تلبيس ابليس، ص ٣٤٤.

(٥٥) ما يرد على قلوبهم مما يعتقدون أنه كشف.

(٥٦) بمعنى أنه ليست هناك عبارات أو لغة موضوعة للتعبير عن «المواجد الصوفية». فاللغة المستعملة خاصة بالعالم المحسوس، والمواجد من عالم الغيب.

(٥٧) أبو زيد عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدمة، تحرير علي عبدالواحد وافي، ٤ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٣، ص ١٠٧٩ - ١٠٨٠.

إذا نحن غضضنا الطرف عن الجانب الايديولوجي المذهبي في هذا «الاعتذار»، الجانب الذي ينصّ على ضرورة التمييز بين صنف وآخر في الشطح، أمكن القول إن جوهر هذا النوع من الاعتذار أو التبرير، للشطح الصوفي، هو أن العبارات فيه عبارات غير مراقبة، ولذلك وجب تأويلها. وتأويلها يكون بردّ ما تفيده من حلول أو اتحاد إلى معنى «التوحيد»، الذي يفيد أن ليس ثمة، في الحقيقة، غير الله. إن التأويل هنا معناه ردّ الباطن إلى الظاهر والحقيقة إلى الشريعة و«المنفلت» إلى «المنضبط». . . ذلك وجه آخر من وجوه اشكالية اللفظ والمعنى عند المفكرين البيانيين المنفتحين نوعاً من الانفتاح على الحقل المعرفي العرفاني كالجنيد والغزالي وابن خلدون وغيرهم. أمّا غير هؤلاء من البيانيين المتشددين، كابن الصلاح الشهرزوري صاحب الفتاوى المشهورة، فهم يرفضون هذا النوع من «الاعتذار» لأصحاب الشطح، وبالتالي يأخذونهم بظاهر أقوالهم ويحاكمونهم على هذا الأساس، ليس على المستوى العقدي وحسب، بل أيضاً على المستوى المعرفي، الابيستيمولوجي، كما سنرى في الفصل القادم.

* * *

ملاحظتان رئيسيتان نريد ابرازهما في خاتمة هذا الفصل:

الملاحظة الأولى تتعلق بنوع «الحقيقة» التي يدّعيها أهل العرفان. لقد أوضحت الصفحات الماضية أن «الحقيقة» العرفانية سواء على مستوى التأويل أو مستوى الشطح ليست حقيقة عامة كلية بل هي حقيقة ذاتية وظرفية تخصّ الشخص الواحد تستمد كل صدقها من قراره واختياره. لقد رأينا كيف أن الآية الواحدة تؤوَّل، سواء عند الشيعة أو عند المتصوفة تأويلات متباينة، كل منها يعتبر عند صاحبه أنه الحقيقة، لا الحقيقة أبداً، بل الحقيقة في ذلك الوقت وذلك الموقف. ومثل ذلك يقال في الحقيقة الشطحية: فما دامت من «فيض الوجدان» فهي متقلّبة بتقلّبه، تارة تكون اتحاداً وتارة حلولاً وتارة فناء وتارة شهوداً. . . وإذن فسواء تعلق الأمر بالتأويل الباطني أو بالتفسير الإشاري أو بالشطح فإنّ الحقيقة المعبّر عنها هي «خاطر» يخطر بالنفس إما بمناسبة كلمة أو نصّ أو بمناسبة حالة وجدانية معيّنة. وهذا ما يؤكده المتصوّفة أنفسهم كما سنرى ذلك في الفصل القادم.

أمّا الملاحظة الثانية فهي امتداد للملاحظة السابقة. ذلك أنه إذا كانت الحقيقة العرفانية عبارة عن خاطر يخطر بالنفس بمناسبة ما فإنّ العلاقة بينها وبين المناسبة التي تثيرها ليست علاقة ضرورية ولا حتى منتظمة أي نوع من الانتظام. وهذا اللاانتظام في العلاقة بين المناسبة التي يقدمها «الظاهر» وبين «الحقيقة» التي يقدمها «الباطن» نلمسه بوضوح إذا نظرنا إلى العلاقة بين الظاهر والباطن في النظام المعرفي العرفاني على ضوء العلاقة بين اللفظ والمعنى في النظام المعرفي البياني التي أصبحت معروفة لدينا الآن.

وهكذا فإذا نحن عمدنا إلى إجراء مقارنة إجمالية بين **إشكالية اللفظ والمعنى** في النظام المعرفي البياني كما تعرّفنا عليها في القسم الأول من هذا الكتاب وبين **مسألة الظاهر والباطن** في النظام المعرفي العرفاني كما تعرفنا عليها في هذا الفصل فإنّ الملاحظة الأساسيّة التي تفرض نفسها هي وجود **اختلاف في «الاتجاه» بين النظامين**: في النظام المعرفي البياني يتّجه الفعل العقلي المنتج للمعرفة ـ أو الآلية الذهنية عموماً ـ **من اللفظ إلى المعنى**، بينما تتجه الآلية الذهنية في النظام المعرفي العرفاني، بالعكس من ذلك، **من الباطن إلى الظاهر**، أي من المعنى إلى اللفظ. وقد سبق للغزالي أن لاحظ هذا الاختلاف في «الاتجاه» بين النظامين فكتب يقول: «... والذي تنكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلاً والألفاظ تبعاً، وأمر الضعيف بالعكس، إذ يطلب الحقائق من الألفاظ»[58]. وعندما يتعلق الأمر بمحاولة فهم نص معين، كالنص القرآني مثلاً، فإن الاتجاه من المعاني إلى الألفاظ يفسح المجال لجعل **التأويل عبارة عن تضمين**. ولعل النماذج التي عرضناها في الفقرات السابقة تؤكد هذه الملاحظة بما فيه الكفاية.

والحق أنّ التأويل العرفاني، سواء منه الشيعي أو الصوفي، هو دوماً نوع من التضمين: هناك آراء جاهزة يراد صرف معنى النص اليها وجعله ينطق بها. وواضح أن ما يجعل التأويل العرفاني تضميناً بهذا المعنى هو تحرره من قيد «القرينة» الذي يلتزم به التأويل البياني. فالجواز من اللفظ إلى المعنى، أو من الظاهر إلى الباطن، في التأويل العرفاني، يتمّ بدون جسر، بدون واسطة. وهذا ما رأينا القشيري يحرص على تأكيده في النماذج التي أوردناها من تفسيره حيث وجدناه يميز، وبإلحاح، بين الفهم «بشرط البرهان» الذي يعتمد فيه على جسر، هو الاشتراك في العلّة أو في الدّلالة كما شرحنا ذلك في فصل سابق[59]، والفهم «على سبيل البيان» أي بالاستعانة بالأساليب البيانية التي يكون الجسر فيها إما وجه شبه أو قرينة لفظية أو معنوية، والفهم الذي يحصل بـ «العرفان» أو «العيان» أي بدون «شرط» ولا «سبيل»، أي بدون جسر.

والسؤال الذي يطرح نفسه على الباحث الابيستيمولوجي إزاء دعوى «العرفان»، أي حصول المعرفة بدون واسطة، هو التالي: **كيف يمكن لـ «العارف» الانتقال من اللفظ إلى المعنى، من الظاهر إلى الباطن بدون جسر، بدون قرينة؟ ما الذي يسوغ تضمين معنى معين لعبارة معينة؟ ما الذي يجعل العبارة الواحدة تتسع لمعانٍ مختلفة؟**

أسئلة متنوعة الصيغة واحدة المضمون: انها تطرح **مسألة «الكشف» وتضعه موضع السؤال: ما هي الآلية الذهنية التي يعتمدها وما هو الفعل العقلي الذي يؤسسه؟**.

ذلك ما سيكون موضوع الفصل القادم.

---

(58) الغزالي، **مشكاة الأنوار**، ص ٦٥.

(59) انظر: القسم ١، الفصل ٤، من هذا الكتاب.



الفصل الثاني
الظاهر والباطن
٢ ـ المماثلة أو القياس العرفاني

ـ ١ ـ

عندما بدأت عملية المصالحة بين البيان والعرفان، بين أهل السنة والمتصوفة، لم يقتصر العاملون من أجل تحقيقها على تأكيد احترام المتصوفة لـ «الظاهر» وأخذهم به إلى جانب قولهم بـ «الباطن» والتزامهم فيهما معاً عقيدة أهل السنة، من الأشاعرة خاصة، كما أوضحنا ذلك في الجزء الأول من هذا الكتاب[1]، بل إنهم عملوا أيضاً على ربط منهج المتصوِّفة في إنتاج المعرفة بمنهج البيانيين من فقهاء ومتكلّمين. وهكذا فكما يعمل الفقهاء على استنباط الأحكام من النصوص الدينية، والقرآن بصفة خاصة، يعمل المتصوّفة كذلك على استنباط «المعارف القلبية» من القرآن ذاته. ومن هنا كان لعلم التصوف مستنبطاته مثلما لعلم الفقه مستنبطاته. وإذن، فإشارات المتصوفة، سواء كانت تفسيراً أو شطحاً، هي، في جملتها، «مستنبطات» من القرآن عن طريق التلاوة، أو من «الذكر» أو من استغراقهم في «التأمل».

ذلك ما يقرره أبو نصر السراج الطوسي المتوفى سنة ٣٧٨ هـ، وهو من الأوائل الذين أرّخوا للتصوف، بل أعادوا بناء تاريخه بالصورة التي تجعل بالإمكان إضفاء المشروعية السنية عليه، تماماً كما فعل الكلاباذي معاصره. والواقع أن الذي ينظر إلى عمل الرجلين من هذه الزاوية لا يملك إلا أن يلاحظ تكامل عملهما: ذلك أنه بينما اتّجه الكلاباذي إلى بيان أن عقيدة المتصوفة هي نفس عقيدة أهل السنة كما يقرّرها الأشاعرة[2] نجد الطوسي يؤكد من جهة أخرى أن منهج المتصوفة هو نفسه منهج أهل السنّة والفقهاء منهم خاصة. ومهما يكن،

---

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، الفصل ١١، فقرة ٦، ص ٢٧٨.

(٢) المصدر نفسه.

وسواء خطط الرجلان لعملهما أو كان ذلك مصادفة كما هو الأرجح عندنا، فإنه لممّا لا شك فيه أن عملهما يندرج في سياق واحد، هو ذلك المنعطف التاريخي الذي شهده عصرهما والمتمثل بصورة خاصة في العمل على المصالحة بين البيان والعرفان.

وما يهمنا هنا ليس الجانب التاريخي من المسألة بل الجانب الابيستيمولوجي. ذلك لأنه إذا كانت المصالحة بين البيان والعرفان، أو بين حقلين معرفيّين، ممكنة دوماً على صعيد الايديولوجيا باعتبار عملية المصالحة هذه عملية أيديولوجية تقبل كل أشكال التمويه الايديولوجي، فإن المصالحة بين نظام معرفي ونظام معرفي آخر لا يمكن أن تنجح إلا إذا كان هناك في النظامين كليهما ما يجعل هذه المصالحة ممكنة من الناحية الابيستيمولوجية، وبعبارة أخرى لا بد من «أرضية» ايبيستيمولوجية يشتركان فيها حتى تكون المصالحة ممكنة، المصالحة التي تعني في هذه الحالة إرجاع بنية هذا النظام وبنية ذاك إلى بنية مشتركة، وهذا ما حاول الطوسي أن يفعله.

يقول في هذا الصدد: «المستنبطات... ما استنبط أهل الفهم من المتحققين بالموافقة لكتاب الله عز وجل، ظاهراً وباطناً، والمتابعة لرسول الله (ص) ظاهراً وباطناً، والعمل بظواهرهم وبواطنهم. فلمّا عملوا بما علموا من ذلك ورثهم الله تعالى علم ما لم يعلموا وهو علم الإشارة وعلم مواريث الأعمال التي يكشف الله تعالى لقلوب اصفيائه من المعاني المذخورة واللطائف والأسرار المخزونة وغرائب العلوم وطرائف الحكم في معاني القرآن ومعاني أخبار رسول الله (ص) من حيث أحوالهم وأوقاتهم وصفاء اذكارهم». وبعد أن يؤيد قوله هذا بآيات قرآنية ـ من مثل قوله تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ (محمد: ٢٤) وقوله: ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به، ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ (النساء: ٨٣)، حيث ورد الأمر بـ «تدبر» القرآن والإشارة إلى «استنباط» العلم منه ـ يشير إلى أن للفقهاء مستنبطات من القرآن في الأحكام والخلافيات الفقهية، ولأهل النظر والكلام مستنبطات كذلك من القرآن.. ثم يضيف قائلاً: «واحسن من ذلك مستنبطات أهل العلم، بالعلم والتحقيق والإخلاص في العمل من المجاهدات والرياضات والمعاملات، والمتقربين إلى الله تعالى بأنواع الطاعات، وأهل الحقائق...» ويقول أيضاً: «اعلم أيدك الله بالفهم وأزال عنك الوهم أن أبناء الأحوال وأرباب القلوب ان لهم أيضاً مستنبطات في معاني أحوالهم وعلومهم وحقائقهم، وقد استنبطوا من ظاهر القرآن وظاهر الأخبار (= الحديث) معاني لطيفة باطنة وحكماً مستطرفة وأسراراً مأخوذة. وهم أيضاً مستنبطون مختلفون كاختلاف أهل الظاهر، غير إن اختلاف أهل الظاهر يؤدي إلى حكم الغلط والخطأ (= لأنه يتعلق بالأحكام) والاختلاف في علم الباطن لا يؤدي إلى ذلك، لأنها (= مستنبطات الصوفية) فضائل ومحاسن ومكارم وأحوال وأخلاق ومقامات ودرجات»[٣].

لا يفعل أهل الباطن، إذن، إلا نفس ما يفعله أهل الظاهر.. كل يطلب المعرفة من القرآن والحديث بالاستنباط، كل حسب اجتهاده وما منح من توفيق. والاستنباط كما سبق أن

---

(٣) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق عبدالحليم محمود وطه عبدالقادر (بغداد: مطبعة المثنى؛ القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠)، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

شرحنا معناه(٤): استخـراج المعنى من العبارة كما يستخرج المـاء من الأرض. إنه «الحفـر» في النصّ، لا بل في اللفظ الواحد. والفرق بين الاستنباط البياني والاستنباط العرفاني ليس فـرقاً في الـطبيعة، بـل في الوسيلة فقط: البيـانيون يستعينـون بالمعـرفة بـاللغة وأسـاليبها في التعبير وبـ «أسباب النزول». . . إلـخ، بينما يستعـين العارفـون بالرياضـات والمجاهـدات: أولئك ينظرون في اللفظ وفي أنواع الدلالات التي يحتملها إلى أن ينقدح المعنى المقصود في أذهـانهم، وهؤلاء يردّدونه بألسنتهم وقلوبهم إلى أن «تنفجر ينابيع المعرفة» فيهم فيـطلعون عـلى «الحقائق والأسرار». وفي هذا يقول أبو طالب المكي، شارحاً طريقة الاستنباط العرفاني: «فإذا كان العبد ملقياً السمع بين يدي سميعه، مصغياً إلى سر كلامه، شهيد القلب لمعاني صفات شهيده، نـاظراً إلى قـدرته، تاركاً لمعقوله ومعهود علمه، متبرئاً من حاله وقوته، معـظماً للمتكلم، واقفـاً على حضـوره، مفتقراً إلى الفهم، بحـال مستقيم، وقلب سليم، وصفـاء يقـين، وقـوة علم وتمكـين، سمـع فصـل الخـطاب، وشهـد علم غيب الجواب»(٥).

هـذا الاختلاف في طـريقة الفهم عن الله، بـين أهل الـظاهر وأهـل الباطن، ولو أنه «ثـانوي»، يستتبـع اختلافـاً في طريقـة التعبير لـدى الفريقـين. وهكذا فـإذا كـان البيـانيـون يستنبطون الظاهر من المعاني من ظاهر اللفظ والعبارة ويعبرون عنهـا بألفـاظ وعبارات ظـاهرة المعنى، فإن «العارفـين» الذين يستنبـطون الباطن من المعـاني من باطن اللفظ والعبـارة يجدون أنفسهم مضطرين إلى التعبير عنها تعبيراً «باطنياً» بـل «إشاريـاً» يتوخّى السـتر والكتم، تعبيراً يستعملون فيه ألفاظاً وعبارات خـاصة بهم اصـطلحوا عليهـا وأصبحت بمثابـة لغة خـاصة لا يفهمها إلا أهل الـطريقة. وهم في هـذا ليسوا «مبتـدعين» بـل مثلهم في ذلك مثـل أصحاب العلوم الأخرى، إذ لكل علم اصطلاحه ولغته.

ذلـك ما يقـرره القشيري إذ يقـول: «اعلم أنّ من المعلوم أنّ كل طـائفـة من العلماء لهم ألفـاظ يستعملونها، انفردوا بها عمن سواهم، تواطأوا عليها لأغراض لهم فيها: من تقريب الفهم على المخاطبين بها أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف عـلى معانيهم بـإطلاقهـا. وهذه الـطائفة (= المتصـوفة) مستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيها لأنفسهم والإجمال والستر على من بـاينهم في طريقتهم، لتكـون معاني ألفاظهم مشتبهة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقـائق مجموعـة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف، بـل هي معانٍ أودعهـا الله تعالى قلوب قـوم واستخلص لحقائقهـا أسرار قوم»(٦).

قد يبدو أننا هنا مع القشيري إزاء مـوقف يختلف عن موقف الـطوسي. ذلك لأنـه بينما ذهب هذا الأخير إلى تأكيد وحـدة المنهج في البيـان والعرفـان بإرجـاعه إلى «الاستنبـاط» نجد

---

(٤) بخصوص الاستنباط، عند البيانيين، انظر تحليلنا لمشكلة الدلالـة عندهم، القسم ١، الفصـل ١، الفقرة ٣. أنظر أيضاً: الفصل ٣، الفقرة ١، ص ١١٣ ـ ١١٤.

(٥) أبو طالب محمد بن علي بن عطية المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد (القاهرة: ١٩٣٣)، ج ١، ص ٦٩.

(٦) عبدالكريم بن هوازن القشيري، الرسالة (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ٣١.

القشيري يؤكد على اختلاف المصطلح وطريقة التعبير في العرفان عنها في البيان رابطاً المعرفة البيانية بـ «التكلف والتصرف» (أي بالنظر والاستدلال) والمعرفة العرفانية بـ «الإلهام»، وهما - الاستدلال والإلهام مختلفان ليس في الوسيلة وحسب، بل وفي الطبيعة أيضاً.

غير أنّ ما يجمع بين الرجلين أكثر مما يفرق بينهما، بل انهما في الحقيقة يخدمان قضية واحدة، هي قضية إضفاء المشروعية السنية على التصوف، قضية المصالحة بين البيان والعرفان. لقد كان هدف الطوسي هو تبرير العرفان كمنهج، فربطه بالمنهج البياني، ووحّد بينهما في الطبيعة. أما القُشيري فقد أراد أن يبرر قيام التصوف كـ «علم» له من المشروعية ما لغيره من العلوم، فأبرز أن له مصطلحاته الخاصة، تماماً كما للعلوم الأخرى. وهذا إذا كان يمنحه حق الانتظام في سلك العلوم فإنه يجعل اختصاصه بلغة خاصة به شيئاً مشروعاً تماماً. ذلك لأنه إذا كان للفقه مصطلح يختلف عن مصطلح علم الكلام مثلاً فلماذا لا يكون لـ «علم التصوف» الحق في أن يختلف مصطلحه عن مصطلح العلوم الأخرى؟

المصالحة بين البيان والعرفان اعتمدت إبراز وحدة المنهج فيهما مع التأكيد على حق كل منهما في استعمال مصطلح خاص به. فهل يتعلق الأمر بـ «وحدة» أملتها الرغبة في المصالحة وحدها أم بوحدة صميمة تفرض نفسها حتى في حالة السجال والخصام؟

ذلك ما سنلتمس الجواب عنه لدى «الشيخ الأكبر» و«الكبريت الأحمر»، فيلسوف الباطن في الإسلام محيي الدين ابن عربي.

- ٢ -

لا جدال في أن ابن عربي (٥٦٠ - ٦٣٨ هـ) يمثل قمة العرفانية في الإسلام[٧]. فقد أتيحت له، سواء في موطنه الأصلي الأندلس حيث كان من أبرز الشخصيات الصوفية الباطنية الذين انتجتهم مدرسة ابن مسرة الباطني[٨]، أو في المغرب حيث درس بفاس والتقى بشيخه ابي مدين في بجاية بالجزائر، أو في المشرق حيث قضى الشطر الأخير من عمره متنقلاً بين بلدانه - أتيحت له، هنا وهناك - فرص عديدة للاطلاع على المؤلفات العرفانية، الصوفية منها والإسماعيلية، إن لم يكن قد اطلع مباشرة على المؤلفات الهرمسية. هذا فضلاً عن اتصالاته الشخصية برجال الصوفية في الأندلس والمغرب والمشرق، ومعاشرته إياهم وأخذه

(٧) لن يكون في امكاننا هنا الرجوع إلى متصوفة آخرين ممن سلكوا مسلك ابن عربي كالسهروردي وابن سبعين وغيرهما من رجال التصوف الباطني الاشراقي، وذلك لضيق المجال من جهة ولأن دراستنا ليست في التصوف ذاته بل في العرفان ككل، كنظام معرفي. ولذلك كان لا بد من الاقتصار على نماذج. ونحن نعتقد أن ابن عربي أفضل نموذج في هذا المجال، مجال التصوف الاشراقي، تماماً كما أن القشيري من أفضل نماذج ما يسمى بالتصوف السني.

(٨) حول هذه المدرسة، انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث: **قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، البحث الخلص بظهور الفلسفة في المغرب والأندلس.

عنهم ومشاركته في مناقشاتهم. ولا بد من أن نضيف إلى ذلك أن ابن عربي كان على إلمام واسع بالعلوم البيانية من فقه وكلام ونحو وبلاغة وحديث وتفسير، وأنه تأثر، في هذا المجال، بالنزعة الظاهرية البيانية التي عرفها الأندلس والتي ترجع إلى ابن حزم، كما هو معروف. ولهذا نجده، على الرغم من تصوّفه الباطني الصريح والجامح، **يقول بالأخذ بالظاهر في مسائل الشريعة، كما نجد خطابه الباطني ذاته مطبوعاً بالطابع البياني، سواء على مستوى المصطلح والمفاهيم أو على مستوى طريقة التعبير وآلياته**. وهكذا يمكن القول إن ابن عربي كان بيانياً في باطنيته، فلم يكن يتردد في معظم الأحيان في عرض «علوم الباطن» عرضاً بيانياً واضحاً يستعين فيه بلغة البيان وآلياته. ولعل هذا ما جعل تأثيره في الدائرة البيانية أوسع من تأثير أية شخصية باطنية أخرى.

هناك جانب آخر يتميز به ابن عربي، جانب يهمنا هنا كثيراً، وهو أن صاحب **الفتوحات المكية** لم يقتصر على انتاج الخطاب العرفاني، بل عمد أيضاً إلى التنظير له نوعاً من التنظير: يشرح طبيعته ويحاول تبرير غموضه وبيان العوامل التي تفرض على العرفانيين الإسلاميين اللجوء إلى الإشارة والرمز سواء في تفسيرهم للقرآن أو في تعبيرهم عن مواجدهم وأحوالهم. وإذا كان ابن عربي لم يخصص كتاباً بعينه أو باباً من أبواب كتبه لهذا الجانب، أعني جانب التنظير للخطاب العرفاني، فإنه قد سجل آراءه عن هذا الموضوع في أماكن متفرقة من كتبه وبكيفية خاصة في موسوعته الكبرى **الفتوحات المكية**، شأنه في هذه المسألة شأنه في المسائل الأخرى التي تناولها. ذلك أن ما يطبع كتابات ابن عربي هو عدم تقيده بنظام دقيق في العرض ولا في التبويب بل غالباً ما يترك الحرية لتداعي المعاني والأفكار والهواجس داخل الفصل مما يفقده وحدته سواء على صعيد الموضوع أو على صعيد الخط الفكري. ولقد كان ابن عربي واعياً بهذا الطابع العفوي لكتاباته، وبكيفية خاصة في **الفتوحات المكية**، ولذلك نجده يعتذر عن ذلك مدّعياً انه يكتب لا بإرادته واختياره بل عن إلهام، كما يقول. وهذا أيضاً، اعني اللاتنظيم في الكتابة، من خصوصيات الخطاب العرفاني التي يشرحها ابن عربي.. لنستمع إليه، إذن يشرح هذه الخصوصيات، ولنبدأ بالعامل الخارجي الذي يدفع المتصوفة إلى التكتم واصطناع الإشارة والرمز.

يقول ابن عربي: «اعلم أنّ الله عز وجل لما خلق الخلق خلق الإنسان أطواراً: فمنا العالم والجاهل، ومنّا المنصف والمعاند، ومنّا القاهر ومنّا المقهور، ومنا الحاكم ومنّا المحكوم، ومنّا المتحكّم ومنّا المتحَكَّم فيه... وما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذي منحهم أسراره في خلقه، وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام. ولما كان الأمر.. كما ذكرناه عدل أصحابنا إلى الإشارات... فكلامهم رضي الله عنهم في شرح كتابه العزيز إشارات، وإن كان ذلك حقيقة وتفسيراً لمعانيه النافعة، وردّ ذلك كله إلى نفوسهم، مع تقريرهم إياه في العموم وفيما نزل فيه كما يعلمه أهل اللسان الذين نزل ذلك الكتاب بلسانهم، فعمّ به سبحانه عندهم الوجهتين»: الباطن والظاهر.

ويوظف ابن عربي لتقرير هذه الدعوى الأخيرة قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم...﴾ (فصّلت: ٥٣) وذلك بصرف معناها والخطاب فيها إلى «العارفين» فيكون

معناها أن الله يعلم المتصوفة ظاهر الآيات، وهو الذي يعم «الأفاق» وموجه إلى عموم النّاس، وباطنها وهو الذي يختصّ به المتصوّفة وحدهم، يلقيه الله «في أنفسهم». ثم يضيف قائلاً: «فكلّ آية منزلة لها وجهان: وجه يرونه (= العارفون) في أنفسهم ووجه آخر يرونه فيما خرج عنهم، فيسمّون ما يرونه في أنفسهم إشارة ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون في ذلك إنه تفسير وقاية لشرهم (= الفقهاء) وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه، وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق». ثم يوجّه اللوم إلى الفقهاء لكونهم يقبلون ويجوّزون أن يكون لكل منهم فهم خاص للخطاب القرآني، مما جعل تفاسيرهم واجتهاداتهم تختلف وتتناقض، في حين ينكرون على «العارفين» اختصاصهم بفهم خاص بهم، مع أنهم ـ كما يقول ـ لم يأخذوا الفهم الذي اختصوا به عن غير الله، لأن الله وحده هو الذي ﴿علم الإنسان ما لم يعلم﴾ (العلق: ٥) وهو الذي يُلهم النفس ﴿فجورها وتقواها﴾ (الشمس: ٨). وبالمثل فـ«كما كان أصل تنزيل الكتاب من الله على أنبيائه كان تنزيل الفهم من الله على قلوب بعض المؤمنين»، ثم يضيف قائلاً: «وإذا كان الأصل المتكلم فيه من عند الله، لا من فكر الإنسان ورويته، وعلماء الرسوم يعلمون ذلك. فينبغي أن يكون أهل الله العاملون به أحق بشرحه وبيان ما أنزل الله فيه من علماء الرسوم، فيكون شرحه أيضاً تنزيلاً من عند الله على قلوب أهل الله كما كان الأصل»[٩].

المعنى الظاهر والمعنى الباطن في القرآن، كلاهما إذن، من عند الله: **الظاهر** «تنزيل الكتاب من الله على أنبيائه» بلسان قومهم، **والباطن** «تنزيل الفهم من الله على قلوب بعض المؤمنين» قلوب «العارفين». وإذن فثنائية ظاهر/ باطن في الخطاب القرآني ليست راجعة إلى الإنسان وفهمه وتأويله بل هي راجعة إلى الله، إلى عمله وخلقه. ذلك أن الله جعل في كل شيء من مخلوقاته ظاهراً وباطناً: الظاهر هو الصورة الحسية، والباطن هو «الروح المعنوي» الذي يثوي وراءها. والقرآن مخلوق من مخلوقات الله جعله الله كذلك ظاهراً وباطناً، يحمل هو الآخر «صورة حسية» و«روحاً معنوياً». يقول ابن عربي: «... فإنه ما يظهر في العالم صورة من أحد من خلق الله، بأي سبب ظهرت من أشكال وغيرها إلا ولتلك العين الحادثة في الحس روح تصحب تلك الصورة والشكل الذي ظهر، فإن الله هو الموجد على الحقيقة لتلك الصورة بنيابة كون (= خلق) من أكوانه، من ملك أو جن أو أنس أو حيوان أو نبات أو جماد، وهذه هي الأسباب (= الوسائط) كلها لوجود تلك الصورة في الحس. فلمّا علمنا ان الله قد ربط بكل صورة حسية روحاً معنوياً بتوجه إلهي عن حكم اسم رباني، (= بأمر من الله وتنفيذ من الواسطة: الملك أو غيره)، لهذا اعتبرنا خطاب الشارع في الباطن على حكم ما هو في الظاهر، قدماً بقدم، لأن الظاهر منه هو صورته الحسية، والروح الإلهي المعنوي في تلك الصورة هو الذي نسميه الاعتبار في الباطن، من عبرت الوادي إذا أجزته، هو قوله تعالى: ﴿إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار﴾ (آل عمران: ١٣)، وقال: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (الحشر: ٢)، أي جوزوا مما رأيتموه من الصور بأبصاركم إلى ما تغطيه تلك الصور من المعاني والأرواح في بواطنكم فتدركونها ببصائركم، وأمر وحثّ على الاعتبار. وهذا باب أغفله العلماء ولا سيّما أهل الجمود على الظاهر فليس عندهم من الاعتبار إلا التعجب، فلا فرق بين عقولهم وعقول الصبيان الصغار، فهؤلاء ما عبروا قط من تلك الصورة الظاهرة كما أمرهم الله»[١٠].

---

(٩) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(١٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٥٠ ـ ٥٥١.

«الاعتبار»، إذن، هو منهج العرفانيين الإسلاميين في فهم القرآن، بل في إنتاج معارفهم على العموم. ولكن أليس «الاعتبار» هو نفس «القياس» قياس الفقهاء والمتكلمين؟

لقد رأينا ابن السراج الطوسي في الفقرة السابقة يوحّد بين الاثنين بإرجاعهما معاً إلى «الاستنباط»، مع التأكيد على أنّ الاستنباط البياني قد يترتب عنه الخطأ لأنه يتعلق بالأحكام الشرعية من حلال وحرام، بينما لا يترتب على الاستنباط العرفاني أيّ خطأ لأنه تعبير عن «مواجد»، و«أحوال» تختلف باختلاف درجة العارفين كـ «سالكين» للطريق إلى الله. فاختلاف مراتبهم في هذا الطريق هو السبب في اختلاف مستنبطاتهم، وبالتالي فالمسألة ليست مسألة «خلاف» كما هو الحال عند الفقهاء، بل هي مسألة تنوّع راجع إلى التدرج في التقدم بين يدي الله.

ذلك ما يقرّره ابن عربي أيضاً، وبطريقته الخاصة في التبرير والتنظير. يقول في سياق حديثه عن مسألة «الصدق» بالنسبة للعارفين الذين «تولاهم الله بالصدق في أقوالهم وأحوالهم» مع ذلك تختلف تصريحاتهم وتعابيرهم عما «يتلقونه» عن الله، يقول في هذا السياق: «وهذا من أغمض ما يحتوي عليه هذا المقام (= مقام الصدق) ويطرأ فيه غلط كبير في هذا الطريق، وهو أن يقول المريد أو العارف كلاماً ما يترجم به عن معنى في نفسه قد وقع ويكون في قوة دلالة تلك العبارة أن تدلك على ذلك المعنى وعلى غيره من المعاني التي هي أعلى مما وقع له في الوقت[11]، ثم يأتي هذا الشخص في الزمان الآخر فيلوح له من مطلق ذلك اللفظ معنى غامض وهو أعلى وأدق وأحسن من المعنى الذي عبر عنه بذلك اللفظ أولاً، فإذا سئل عن شرح قوله ذلك شرحه بما ظهر له في ثاني الحال لا بأول الوضع، فيكون كاذباً في أصل الوضع صادقاً في دلالة اللفظ. فالصادق يقول: كان قد ظهر لي معنى ما وهو كذا فأخرجته أو كسوته هذه العبارة، ثم إنه لاح لي معنى هو أعلى منه لمّا نظرت في مدلول هذه العبارة، فتركت هذه العبارة عليه أيضاً في الزمان الثاني، ولا يقول خلاف هذا. وهذا من خفّي رئاسة النفوس وطلبها للعلّو في الدنيا، وقد ذم الله من طلب علواً في الأرض. فإذا أراد العارف أن يسلم من هذا الخطر ويكون صادقاً إذا أراد الله أن يترجم عن معنى قام له فليحضر في نفسه عند الترجمة أنه يترجم عن الله عن كل ما يحويه ذلك اللفظ من المعاني في علم الله، ومن جملتها المعنى الذي وقع له. فإذا أحضر هذا ولاح له ما شاء الله أن يمنحه من المعاني التي يدل عليها ذلك اللفظ كان صادقاً في الشرح أنه قصد ذلك المعنى على الإجمال والإبهام، لأنه لم يكن يعلم على التعيين ما في علم الله مما يدل عليه ذلك اللفظ»[12].

هذا فيما يخص اختلاف وتباين تعبير «العارف» عما «يجده» في نفسه من «أحوال» سواء كان التعبير في صورة «شطح» أو في صورة كلام «عاديّ». أما فيما يخصّ اختلاف وتباين، بل وتعدد، فهمه للخطاب القرآني فإن الشيخ الأكبر، ابن عربي يشرح سبب ذلك انطلاقاً من التمييز بين الكلام البشري والكلام الإلهي واختلاف طبيعة كل منهما عن طبيعة الآخر.

---

(١١) الوقت هنا بالمعنى الصوفي وهو «زمان العارف»، وسيأتي شرحه في الفصل القادم. لاحظ كيف يستعمل ابن عربي مفاهيم الخطاب البياني، خطاب المتكلمين، مثل «الزمان الآخر»، «ثاني الحال»، «أول الوضع»، «الزمان الثاني»... الخ.

(١٢) ابن عربي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨.

يقول: «اعلم أن الكلام على قسمين: (الأول) كلام في مواد تسمى حروفاً، وهو على قسمين إما مرقومة، أعني الحروف، وتسمى كتابة، أو متلفظاً بها وتسمى قولاً وكلاماً. والنوع (الثاني) كلام ليس في مواد، فذلك الكلام الذي لا يكون في مواد يعلم، ولا يقال فيه يفهم، فيتعلق به العلم من السامع الذي لا يسمع بآلة (أي بعضو: الاذن)، بل يسمع بحق مجرد عن الآلة، كما إذا كان الكلام في غير مادة فلا يسمع إلا بما يناسبه. والذي في المادة يتعلق به الفهم وهو تعلق خاص في العلم. فإذا علم السامع اللفظة من اللافظ بها، أو يرى الكتابة، فإن علم مراد المتكلم في تلك الكلمة، مع تضمّنها في الاصطلاح معاني كثيرة خلاف مراد المتكلم بها، فذلك الفهم. وإن لم يعلم مراد المتكلم من تلك الكلمة على التفصيل، واحتمل عنده فيها وجوه كثيرة مما تدلّ عليه تلك الكلمة ولا يعلم على التعيين مراد المتكلم من تلك الوجوه ولا هل أرادها كلها أو أراد وجهاً واحداً، أو ما كان، فمع هذا العلم بمدلول تلك الكلمة لا يقال فيه إنه أعطي الفهم فيها، وإنما أعطي العلم بمدلولاتها كلها لعلمه بالاصطلاح، لأنّ المتكلّم بها، عند السامع، الغالب عليه أمران: الواحد القصور عن معرفة مدلولات تلك الكلمة في اللسان، والأمر الآخر أنه وإن عرف جميع مدلولاتها فإنه لا يتكلم بها إلا لمعنى تقتضيه قرينة الحال، فالذي يفهم مراده بها، فذلك الذي أُوتي الفهم فيها ومن لم يعلم ذلك فما فهم. فكأنّ المتكلّم ما أوصل إليه شيئاً في كلامه ذلك. وأما كلام الله، إذا نزل بلسان قوم فاختلف أهل ذلك اللسان في الفهم عن الله ما أراده بتلك الكلمة أو الكلمات مع اختلاف مدلولاتها، فكلّ واحد منهم وإن اختلفوا، فقد فهم عن الله ما أراده، فإنه (= الله) عالم بجميع الوجوه تعالى، وما من وجه إلا هو مقصود لله تعالى بالنسبة إلى هذا الشخص المعيّن، ما لم يخرج من اللسان، فإن خرج من اللسان فلا فهم ولا علم. وكذلك أصحاب الأخذ بالإشارات فإن إدراكهم لذلك في باب الإشارات في كلام الله تعالى خاصة فهم فيه، لأنه مقصود لله تعالى في حق هذا المشار إليه بذلك الكلام. وكلام المخلوق ما له هذه المنزلة. فمن أوتي الفهم عن الله من كل وجه فقد أوتي ﴿الحكمة وفصل الخطاب﴾ (ص: ٢٠) وهو تفصيل الوجوه والمرادات في تلك الكلمة، ومن أوتي ﴿الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾ (البقرة: ٢٦٩)، فكثرة لما فيه من الوجوه»[١٣].

وإذا نحن أردنا تلخيص ما يقوله ابن عربي هنا، في عبارات قصيرة، أمكن القول: إن الكلام الذي تحمله اللغة من المتكلم إلى السامع ـ أو القارىء ـ يتوقف فهمه على المعرفة بمراد المتكلّم، إما لأن ألفاظه لا تحتمل إلا معنى واحداً بعينه، وإما لأن هناك قرينة تصرف معنى العبارة إلى معنى معين، دون سائر المعاني التي تحتملها. أما إذا لم تكن هناك قرينة، وكانت العبارة تحتمل أكثر من معنى واحد فإن السامع لا يستطيع الفهم، وبالتالي سيحكم على المتكلّم بالقصور عن معرفة أن العبارة التي استعملها تحتمل أكثر من معنى، فيكون النقص في هذه الحالة من جهة المتكلم وليس من جهة السامع. هذا إذا كان الكلام صادراً عن شخص بشريّ، يفترض فيه أنه يقصد بكلامه شيئاً واحداً معيّناً هو ذلك الذي يريد أن يفهمه عنه السامع. أما إذا كان الكلام كلام الله، فالأمر يختلف ـ حسب ابن عربي: ذلك لأنه إذا كنّا لا نعرف مقصود الله ولا نستطيع ذلك، فيما لم يبين لنا هو نفسه مقصوده منه، فإننا نؤمن أنه ـ أي الله ـ يعلم كل ما يخطر في عقولنا، وكل أنواع الفهم التي تتكوّن لدينا عند سماعنا كلامه المنقول إلينا عبر الأنبياء، كالقرآن مثلاً. وعلمه لأنواع فهمنا يعني أنه أرادها كلها، لأنه لا يجوز أن نفهم نحن معنى ما من كلامه المنزل إلينا لم يكن يعلمه فينا ويريده لنا. وبالتالي

---

(١٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٥.

فجميع أنواع الفهم للقرآن، وجميع أنواع التفسير والتأويل صحيحة، بمعنى أن الله أرادها، ولكن بشرط واحد فقط وهو احترام حدود اللغة التي نزل بها القرآن. وهنا يكون «كل مجتهد مُصيب» كما يقول الفقهاء.

لـو أنّ ابن عربي وقف عنـد هـذه النقـطة لأمكن القـول إنـه يتحـدث كبيـانيّ، وليس كعرفانيّ. ذلـك لأن كلّ مـا يشترطـه البيانيـون في تفسير الخـطاب القرآني هـو التقيد بحـدود اللغة، أعني المواضعة، سواء عـلى مستوى الحقيقـة أو على مستـوى المجاز، كـما سبق أن بيّنا ذلـك بتفصيل[١٤]. ولكن ابن عـربي يعفي «أصحاب الأخـذ بـالإشـارات» من هـذا الشرط، شرط التقيد بحدود اللغة، بل يجعل ما يفهمونه من القرآن، على سبيل الإشارة، مقصوداً لله في حقّهم، بمعنى أنّ الله هو الذي أراد لهم أن يفهموا ذلك منه «على سبيـل الإشارة»، وهـذا حتى ولو كانوا يجهلون اللغة العربية التي نـزل بها القـرآن. والسؤال الذي يفـرض نفسه الآن هـو: كيف يحصل لـ «العـارف» هذا النـوع الخـاص من «الفهم الإشـاري»، أو «العـرفـاني» للقرآن؟ وما هو «السرّ» في كونه قد خص به وحده دون غيره من الناس؟

يجيب ابن عربي: إن هذا «الفهم العرفاني» للقـرآن لا ينالـه الذين «يقـرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم، فهذا قرآن منزل على الألسنة لا على الأفئدة»، وانمـا يبلغه من ينـزل القرآن على قلبه. ذلك «أنّ الذي ينزل القرآن على قلبه ينزل بالفهم فيعـرف ما يقـرأ وإن كان بغـير لسانـه ويعرف معاني ما يقرأ وإن كانت تلك الألفاظ لا يعرف معانيها في غير القرآن لأنها ليست بلغته، ويعرفهـا في تلاوتـه إذا كان ممن ينزل القرآن على قلبه عند التلاوة»، ثم يضيف قائلاً: «وإذا كان مقام القرآن ومنزله ما ذكرناه وجد كل موجود فيه ما يريد، ولذلك كان يقول الشيخ أبو مدين: لا يكون المريد مريداً حتى يجد في القـرآن كل مـا يريد. وكل كلام لا يكون له هذا العموم فليس بقرآن. ولما كان نزوله على القلب، وهو صفة إلهية لا تفارق موصوفها، لم يتمكن أن ينزل بـه غير من هـو كلامـه. فذكـر الحق (= الله) انه وسعـه قلب عبده المؤمن، فنـزول القرآن في قلب المؤمن هو نـزول الحق (= الله) فيه، فيكلم الحق هـذا العبد من سره في سره وهـو قولهم: حـدثني قلبي عن ربي من غير واسطة»[١٥].

ونقرأ لابن عربي، في سياق آخر، رأياً يذهب فيه إلى أبعد من هـذا فيوصي بـأن يضع المرء نفسه في منزلة النبي محمـد (ص) إذا هو أراد أن يحصـل لديه أكمل فهم للقـرآن، ولا يقتصر على التعامل معه كوحي أُوحِيَ به إلى محمد (ص) وبلّغه إلى الناس بلسان قومه. ذلك لأنه لما كان القرآن قد نزل على قلب محمد (ص)، وقد بلّغه إلى النـاس بلسانـه، فإنّ أكمـل فهم لـه هو فهم القلب الـذي نزل فيـه، وهو قلب الـرسول، فهـو أعمق وأكمل من الفهم الذي حدث في قلوب من سمعوه منه أو من يقرأونه في المصحف من بعـده. ذلك أنّ القـرآن قد نزل على قلب محمد (ص) بواسطة جبريل ثم بلغه بعد ذلك إلى العرب بلسانهم، فها هنا إذن، منزلتان: منزلة الذي يسمع القرآن في قلبه من جبريل، ومنزلة الـذي يسمعه بـأذنه من

---

(١٤) انظر: القسم ١، الفصل ٢ من هذا الكتاب.

(١٥) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٩٣ - ٩٤.

النبي، أو يقرأه في المصحف. والفهم الأكمل للقرآن هو الـذي يتم في المنزلـة الأولى، منزلـة الاستـماع من جبريـل. ولذلـك يوصي ابن عـربي المؤمن، بوضـع نفسه، كـما قلنا، في منـزلة النبي، ليسمع مثله القرآن في قلبه كما كان يسمعه النبي من جبريل. يقول: «انظر في القرآن بما نزل على محمـد صلى الله عليه وسلم، لا تنظر فيـه بما أنـزل على العـرب فتخيب عن إدراك معانيـه، فإنـه نزل بلسان رسول الله صلى الله عليه وسلم، لسان عربي مبين، نزل به الروح الأمين جبريل عليـه السلام عـلى قلب محمد صلى الله عليه وسلم فكان به من المنذرين، أي المعلمين. فإذا تكلّمت في القرآن بما هو به محمد صلى الله عليه وسلم متكلم نزلت عن ذلك الفهم إلى فهم السامع من النبي صلى الله عليه وسلم. فإن الخطاب على قدر السامع لا على قدر المتكلّم، وليس سمع النبي (ص) وفهمه فيه فهم السامع من أمته فيه إذا تلاه عليه»[16].

لا شـك أننا هنـا أمام مـوقف خطير، لأنـه ينتج عنـه **أنّ فهم الصحابـة للقرآن، كـما سمعوه من النبي، أقل كمالاً من فهم «العارف» المتصوف كابن عربي وأمثالـه**. وهذا عكس موقف أهل السنة تماماً. ذلك أن الرؤية السنية تجعل فهم الصحابة للقرآن أكمل وأصـح من أي فهم يحصل لأي إنسان من بعـدهم. وابن عربي يعي مـوقفه ذاك، وأكـثر من ذلك يـبرره ويلتمس له الحجة والدليل بالاستناد إلى تصـوره العرفـاني لما يمكن أن نـدعوه هنـا «تاريـخ ما وراء التاريخ». لنستمـع إليه يقـول: «العالم اليـوم كله نائم من ساعة مـات رسول الله صـلى الله عليه وسلم، يرى نفسه حيث هي صورة محمد صلى الله عليه وسلم إلى أن يبعث. ونحن بحمد الله في الثلث الأخير من هذه الليلة التي العالم فيها نائم. ولّما كان تجلي الحق في الثلث الأخير من الليـل، وكان تجلّيـه يعطي الفـوائد والعلوم والمعارف التامّة على أكمل وجوهها لأنها عن تجلٍّ أقرب، لأنه تجلٍّ في السماء الدنيا، فكان علم آخر هذه الأمة أتم من علم وسطها وأوّلها بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم، لأنّ النبي صـلى الله عليه وسلم لـما بعثه الله بعثه والشرك قائم والكفر ظاهر، فلم يدع أهل القرن الأول، وهو قرن الصحابة إلا إلى الإيمان خاصـة، ما أظهر لهم مما كان يعلمه من العلم المكنون وأنزل القرآن الكريم وجعله يـترجم عنه بـما يبلغه افهـام عموم أهـل ذلك القرن، فصوّر وشبّه ونعت بنعوت المحدثات وأقام جميع ما قاله من صفة خالقـه مقام صـورة حسية مسـوّاة معدّلة، ثم نفخ في هذه الصور الخطابية روحاً لظهور كمال النشأة، فكان الروح ﴿ليس كمثله شيء﴾ و«سبحـان رب العزة عما يصفون». وكل آية تسبيح في القرآن فهو روح صورة نشأة الخطاب فافهم فإنه سر عجيب. فلاح من ذلك لخواص القرن الأول دون عامته، بل لبعض خواصّه، من خلف خـطاب التنزيه أسرار عظيمـة، ومع هذا لم يبلغوا فيها مبلغ المتأخرين من هذه الأمة، لأنهم أخذوها من مواد حروف القرآن والأخبار النبوية، فكانوا في ذلك بمنزلة أهل السمر الذين يتحـدثون في أول الليـل قبل نـومهم. فلمّا وصل زمـان ثلث هذه الليلة، وهـو الزمان الـذي نحن فيه إلى أن يـطلع الفجر فجـر القيامـة والبعث ويوم النشر والحشر، تجـلّى الحق في ثلث هذه اللّيلة وهو زماننا، فأعطى من العلوم والأسرار والمعارف في القلوب بتجلّيـه ما لا تعـطيه حـروف الأخبار، فـإنه أعـطاها في غـير مواد، بـل المعاني مجـردة، فكانـوا أتمّ في العلم، وكان أهـل القرن الأول أتم في العمـل. وأما الإيمان فعلى التساوي. . .»[17].

دعوى خطيرة فعلاً. ولكن ما يخفف من خطورتها أنه لو أعيد ابن عربي إلى الحياة الآن لتراجع عنها، أو على الأقل لوجد نفسه مضطراً إلى ادخال تعديل عليها. ذلك لأن الليلة التي جعل بدايتها زمن النبي والصحابة، وثلثها الأخير زمانه هو، أي القـرن السابـع الهجري، لا

---

(١٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٢٧.
(١٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٨.

بد أنها ستكون قد انتهت، زمنياً، قبل عصرنا هذا بما لا يقل عن أربعة قرون. وبالتالي سيكون عصرنا نحن أبناء القرن الخامس عشر الهجري عصر «كشف» تام، وبلغة الاسماعيلية عصر «القيامة العظمى والبطشة الكبرى». وإنما ذكرنا الاسماعيلية هنا لأنه عنهم كان ابن عربي يأخذ موادّ عرفانيته، ومن نفس «النبع» الذي غرفوا منه كان يرتوي: نبع الهرمسية.

ومن الغريب أن ابن عربي الذي يحلو له، كما يحلو لجميع المتصوفة، الاستشهاد بالقرآن، ينسى أو يتناسى الآية التي تقول: ﴿يسألك الناس عن الساعة، قل إنما علمها عند الله﴾ (الأحزاب: ٦٣)، ينسى هذه الآية الصريحة ويذهب مع خياله وهواجسه فيحدد لـ «الساعة» موعداً، ولـ «عمر الدنيا» أقساماً ومراحل. على أن ابن عربي لم يكن الوحيد الذي فعل ذلك، فلقد تسربت هذه الهواجس والتخمينات إلى الفكر العربي الإسلامي، بما في ذلك السنّي منه، في وقت مبكر. ولا شك أنه كان لـ «الفتنة الكبرى» التي عانى منها المسلمون بعد مقتل عثمان أثر في هذه النظرة التشاؤمية التي تتوقع نهاية العالم. ولكن لا بد من أن نضيف أيضاً «الموروث القديم» خاصة الهرمسي منه. إن ايديولوجيا «العقل المستقيل» في العصر الهيلينستي قد انتقلت إلى الفكر العربي الإسلامي مع عصر التدوين والترجمة فعملت على ترويج فكرة قرب «نهاية الدنيا»، والدولة العربية الإسلامية في أوج عزها. فكان من الطبيعي أن تلقى هذه الفكرة رواجاً أكبر عندما بدأت الحضارة العربية الإسلامية في التراجع... وإذا كان هناك في دعوى ابن عربي السابقة شيء ما تاريخي حقاً، فهو أن المسلمين زمن النبي وصدر الإسلام كانوا بالفعل، كما يقول ابن عربي، أقل امتلاكاً لـ «العلوم والاسرار والمعارف في القلوب...» لسبب بسيط هو أن هذه «العلوم والأسرار» الهرمسية لم تكن قد انتقلت بعد، بصورتها «العالمة» المدونة والمنظومية، إلى المجتمع العربي الإسلامي، فكان كل ما لديهم فعلاً هو ما يسميه ابن عربي بـ «مواد حروف القرآن والاخبار النبوية». ولذلك لجأوا إلى استعمال عقولهم، بالاستدلال بالشاهد على الغائب وقياس الفرع على الأصل، من أجل حل المشاكل التي كانت تواجههم على مستوى العقيدة والشريعة معاً.

وبعد، فإن ما يبقى في «تنظير» ابن عربي للعرفان الصوفي، بعد وضع الدعوى السابقة جانباً، دعوى «الثلث الأخير من الليل»، هو ما نجده عند كافة العرفانيين الإسلاميين، شيعة ومتصوفة، من القول إن للقرآن، مثله مثل أي شيء في الوجود، ظاهراً وباطناً وأن الظاهر هو «الصورة الحسية»، والباطن هو «الروح المعنوي»، وأن الانتقال من الظاهر إلى الباطن يكون بـ «الاعتبار»، الشيء الذي يعني أن هناك آلية ذهنية يقوم عليها ما يعبرون عنه بـ «الكشف». وهنا نحمد لابن عربي شرحه لجانب أساسي في هذه الآلية الذهنية، آلية الاعتبار العرفاني. لقد أكدّ، كما رأينا في النصوص السابقة، أن هذا الاعتبار، سواء تعلق الأمر بـ «ترجمة» العارف لما يجده في قلبه أو بفهمه للخطاب القرآني، لا يتقيد بـ «القرينة» التي يتقيد بها الاعتبار البياني، أو القياس، والتي هي «الدليل» بلغة المتكلمين و«العلة» بلغة الفقهاء و«الحد الأوسط» بلغة المناطقة... القرينة التي ترشد إلى المعنى المقصود من الخطاب وتصرف ذهن

السامع أو القارىء عن المعاني الأخرى التي يحتملها وهي غير مقصودة. وعدم تقيد العرفاني بالقرينة يجعله كما يقول ابن عربي «لا يعلم على التعيين» المعنى المقصود من بين المعاني التي ترد على «قلبه»، والتي يدعي أنه «يترجم بها عن الله». ومن هنا اختلاف «ترجمات» العرفانيين للنص الواحد، فكل منهم يأخذ من النص ما يريد، بتأويله بالشكل الذي يريد.

تلك بالإجمال هي خصوصية «الاعتبار» العرفاني كما شرحها ابن عربي، وهي خصوصية لا تخرجه من دائرة «القياس»، لأن الاستغناء عن القرينة لا يطيح بهيكل القياس الذي يتكون أساساً من النظير ونظيره، بل يجعل منه أضعف وأوهى أنواع القياس، يجعل منه مجرد مماثلة، كل ما تتأسس عليه هو أن «النظير يذكر بالنظير»، كما لاحظ ذلك أحد البيانيين. هذا ما سنعرض له بشيء من التفصيل في الفقرة التالية.

- ٣ -

عندما تعرّض الزركشي في كتابه البرهان في علوم القرآن لـ «كلام الصوفية في تفسير القرآن» كتب يقول: «فأمّا كلام الصوفية في تفسير القرآن فقيل ليس بتفسير، وإنما هي معان ومواجيد يجدونها عند التلاوة كقول بعضهم في: ﴿يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار﴾ (التوبة: ١٢٣)، إنّ المراد: النفس. فأمرنا بقتال من يلينا لأنها أقرب شيء إلينا، وأقرب شيء إلى الإنسان نفسه. قال ابن الصلاح في فتاويه: وقد وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدي انه صنف أبو عبدالرحمان السلمي «حقائق التفسير». فإن كان اعتقد ان ذلك تفسير فقد كفر. قال (= ابن الصلاح) وأنا أقول: الظن بمن يوثق به منهم إذا قال شيئاً من أمثال ذلك أنه لم يذكره تفسيراً ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة المذكورة في القرآن الكريم. فإنه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية، وإنما ذلك منهم ذكر لنظير ما ورد به القرآن، فإن النظير يذكر بالنظير. فمن ذلك مثال النفس في الآية المذكورة فكأنه قال: أمرنا بقتال النفس ومن يلينا من الكفار. ومع ذلك فياليتهم لم يتساهلوا في مثل ذلك لما فيه من الإبهام والالتباس»[١٨].

إن ابن الصلاح[١٩] يفرق هنا بين تفسير «الباطنية»، وهم الإسماعيلية خاصة، وبين تفسير المتصوفة «السنيين»، ويرمي أولئك بالكفر ليس فقط لأنهم «لا يوثق بهم»، لكونهم خصوماً له في السياسة والمذهب، بل أيضاً لأنهم عمدوا إلى التصريح بدل الإشارة والتلويح.

---

(١٨) بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي، البرهان في علوم القرآن (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، المجلد ٢، ص ١٧٠ - ١٧١. هذا وقد قال القشيري في تفسيره المذكور: «اقرب الاعداء إلى المسلم من الكفار الذي يجب عليه منازعته هو اعدى عدوه أي نفسه. فيجب أن يبدأ بمقاتلة نفسه ثم بمجاهدة الكفار». انظر: عبدالكريم بن هوزان القشيري، لطائف الاشارات، تحقيق ابراهيم بسيوني، ط ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١)، ج ٢، ص ٧٤.

(١٩) هو ابن الصلاح الشهرزوري المتوفى سنة ٦٤٣ هـ، من أكبر أيمة الحديث في القرن السابع وصاحب الفتوى المشهورة بتحريم المنطق والفلسفة. هذا ويقول ابن تيمية في المعنى نفسه: «فالذي تسميه الفقهاء قياساً هو الذي تسميه الصوفية اشارة. وهذا ينقسم إلى صحيح وباطل كانقسام القياس». انظر: تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى ابن تيمية (الرباط: مكتبة المعارف، ٢٤٢ هـ)، ج ١٣.

أما رفاقه في السياسة والمذهب، المتصوفة «السنيون»، الذين يكتفون بـ «الإشارة» فقد نفى أن يكون ما يقولونه بصدد الآيات القرآنية تفسيراً، ورد ذلك إلى أنه مجرد «ذكر لنظير ما ورد به القرآن». وما يهمّنا نحن هنا ليس الدوافع الايديولوجية في الفتوى المذكورة، بل تهمنا القاعدة الايبيستيمولوجية التي فسر بها صاحب الفتوى «إشارات» المتصوفة، بل ادعاءات العرفانيين جميعهم، والتي عبر عنها بقوله «النظير يذكر بالنظير». إنها قاعدة ايبيستيمولوجية تشرح الخطاب العرفاني كله، كما سنبين فيما يلي.

فعلاً ان الفعل العقلي، أو الآلية الذهنية، التي يعتمدها العرفانيون في تأويل الخطاب القرآني، سواء على سبيل «الاشارة» أو على سبيل «التصريح» هي المماثلة Analogie بين معانٍ وآراء جاهزة لديهم تشكل قوام مذهبهم، وبين المعنى الظاهر الذي تعطيه عبارة النص، مماثلة قوامها «النظير يذكر بالنظير» حسب تعبير ابن الصلاح، ولكن مع المطابقة بين النظيرين، أما بالاحتفاظ بهما معاً مع إعلان التساوي بينهما وإما بالاستغناء عن الذي يمثل «الظاهر» منهما وإحلال الآخر محله.

ولكي نفهم طبيعة هذه الآلية الذهنية، التي سميناها قبل بـ «الاعتبار العرفاني» ويمكننا الآن تسميتها بـ «القياس العرفاني»في مقابل القياس البياني والقياس البرهاني، أقول لكي نفهم طبيعة هذه الآلية الذهنية، آلية المماثلة، يجب أن ننظر إليها في شكلها البسيط، بوصفها تقوم على المشابهة بين بنيتين أو أكثر تتكون كل منها من عنصرين وتنبني العلاقة بينها على الصورة التالية:

$$\frac{\text{أ}}{\text{ب}} \quad \text{م} \quad \frac{\text{جـ}}{\text{د}} \quad \text{م} \quad \frac{\text{هـ}}{\text{و}} \quad \text{م} \quad \frac{\text{ك}}{\text{ل}} \quad \ldots \text{إلخ}$$

بمعنى أن «أ» بالنسبة لـ «ب» مثل «ج» بالنسبة لـ «د»، مثل «هـ» بالنسبة لـ «و»... وهكذا[٢٠].

لنوضّح هذه العلاقة، علاقة المماثلة القائمة على «النظير يذكر بالنظير» باستعادة بعض النماذج من التفسير العرفاني التي تعرفنا عليها في الفصل السابق، مع الاستعانة بنماذج أخرى.

عندما فسر الشيعة قوله تعالى: «مرج البحرين يلتقيان، بينهما برزخ لا يبغيان (...) يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان» بأن المقصود بـ «البحرين»: علي وفاطمة، وبـ «البرزخ»: محمد (ص)، وبـ «اللؤلؤ والمرجان»: الحسن والحسين، فإنهم لم يفعلوا أكثر من إقامة مماثلة بين

---

(٢٠) لا بد من الاشارة إلى اننا نوظف هنا بعض معطيات تحليل شايم بيريلمان لـ «المماثلة» ولكن في حدود ما نحتاجه في موضوعنا. انظر: Chaîm Perelman et L. Obbrechts Tyteca, *Traité de l'argumentation* ([Bruxelles]: Editions de l'Université de Bruxelles, 1976), p. 499.

بنيتين: الأولى هي تلك التي عناصرها: علي وفاطمة ومحمد والحسن والحسين وعلاقة القرابة بينهم، وهي البنية «الأصل». والثانية هي التي عناصرها: البحران والبرزخ واللؤلؤ والمرجان والعلاقة التي تقوم بينها، وهي البنية «الفرع». وعلاقة المماثلة بين هاتين البنيتين كما يلي:

محمد	م	برزخ	،	علي / فاطمة	م	بحر$_{١}$ / بحر$_{٢}$
علي / فاطمة		بحر$_{١}$ / بحر$_{٢}$		الحسن والحسين		لؤلؤ / مرجان

(محمد بالنسبة لعلي وفاطمة مثل (أو نظير) البرزخ بالنسبة للبحرين... إلخ. وهكذا فالنظير هنا (البنية الفرع) يذكر بالنظير (البنية الأصل).

وبدل أن يقتصر التفسير الشيعي على توظيف هذه المماثلة كوسيلة إيضاح، وهذا هو دور المماثلة والتمثيل والتشبيه، يعمد إلى المطابقة بين البنيتين على أساس أن عناصر البنية / الفرع هي رموز لعناصر البنية / الأصل، معتمداً في ذلك لا على علاقة المشابهة بين عناصر البنيتين، وهي علاقة غير موجودة إذ ليس هناك أي تشابه بين الرسول محمد والبرزخ ولا بين علي وفاطمة والبحرين... وإنما يعتمد في ذلك على **المشابهة في العلاقة**. بمعنى أن العلاقة بين محمد وعلي وفاطمة تشبه من بعض الوجوه العلاقة بين البرزخ والبحرين، فكما أن البرزخ يصل ويربط بين البحرين فكذلك محمد يصل ويربط، من حيث علاقة النسب بين علي ابن عمه وفاطمة ابنته، وبالمثل فالعلاقة بين علي وفاطمة، والحسن والحسين ابنيهما تشبه العلاقة بين البحرين واللؤلؤ والمرجان، وذلك من حيث أن اللؤلؤ والمرجان يخرجان من البحرين مثلما «خرج» الحسن والحسين من صلب علي وفاطمة.

وبما أنّ هذه المماثلة تعتمد، كما قلنا، على **المشابهة في العلاقة**، وليس على علاقة المشابهة، فإنه من الممكن العثور على أكثر من بنية واحدة تقوم بينها وبين بنية معينة مشابهة من ذلك النوع. وهكذا فبالنسبة للبنية المكونة من عناصر الآيات المذكورة (بحر / بحر، برزخ، لؤلؤ / مرجان) يمكن إيجاد بنية أخرى مماثلة لها، من حيث المشابهة في العلاقة، غير تلك التي اختارها «العرفان» الشيعي، وذلك بتوظيف مفاهيم صوفية، كما فعل القشيري الذي أوّل الآيات القرآنية المذكورة تأويلاً صوفياً «إشارياً» كما يلي، قال: «وفي الإشارة: خلق القلوب بحرين، بحر الخوف وبحر الرجاء، ويقال القبض والبسط، وقيل الهيبة والأنس. يخرج منهما اللؤلؤ والجواهر، وهي الأحوال الصافية واللطائف المتوالية. ويقال: البحران إشارة إلى النفس والقلب، فالقلب هو البحر العذب والنفس هي البحر المالح. فمن بحر القلب كل جوهر ثمين وكل حالة لطيفة ومن النفس كل خلق ذميم. والدر من أحد البحرين يخرج، ومن الثاني لا يكون إلا التمساح، مما لا قدر له من سواكن القلب، بينهما برزخ لا يبغيان: يصون الحق هذا عن هذا فلا يبغي هذا على هذا»[٢١].

وهكذا، فنحن هنا أمام بنيتين تقوم بين كل منهما وبين البنية التي تتشكل من عناصر

(٢١) القشيري، لطائف الاشارات، ج ٣، ص ٥٠٧.

الآيات المذكورة مشابهة في العلاقة على النحو التالي:

بحر$_1$ / بحر$_2$		خوف / رجاء		قبض / بسط
لؤلؤ / مرجان	م	أحوال / لطائف	أو	أحوال / لطائف

أو
قلب / نفس
حالة لطيفة / خلق ذميم

وبالإضافة إلى اعتماد المشابهة في العلاقة يعمد التأويل الباطني والتفسير الصوفي الى استثمار تعدد الدلالة للكلمة الواحدة ويقيم على أساس هذا التعدد أنواعاً من المماثلات والموازنات والمطابقات. من ذلك مثلاً تفسير القشيري لآية الحج، فهو يقول بصدد قوله تعالى: ﴿وأتمّوا الحج والعمرة لله...﴾ (البقرة: ١٩٦)، يقول: «إتمام الحجّ على لسان العلم (= البيان، الشرع): القيام بأركانه وسننه وهيأته...، وعلى لسان الإشارة (= العرفان): الحج هو القصد. فقصد إلى بيت الحق (= الكعبة) وقصد إلى الحق (= الله). فالأول حج العوام والثاني حج الخواصّ. وكما أنّ الذي يحج بنفسه يُحرم ويقف ثم يطوف بالبيت ويسعى ثم يحلق، فكذلك من يحج بقلبه، فاحرامه بعقد صحيح على قصد صريح، ثم يتجرد عن لباس مخالفاته وشهواته، ثم باشتماله بثوبي صبره وفقره وإمساكه عن متابعة حظوظه[٢٢] من اتباع الهوى واطلاق خواطر آثار الخشوع والخضوع، ثم تلبية الأسرار باستجابة كل جزء من ذلك». ثم يضيف: «وأفضل الحج: الشَجُّ والعَجُّ. الشج: صب الدم (= الأضحية). والعج: رفع الصوت بالتلبية. فكذلك سفك دم النفس بسكاكين الخلاف (= مخالفة النفس) ورفع أصوات السر بدوام الاستغاثة وحسن الاستجابة، ثم الوقوف بساحات القربة باستكمال أوصاف الهيبة. وموقف النفوس: عرفات. وموقف: الأسامي والصفات لعز الذات عند المواصلات، ثم طواف القلوب حول مشاهدة العز والسعي بالأسرار بين صفي كشف الجلال ولطف الجمال، ثم التحلل بقطع أسباب الرغائب والاختيارات والمنى والمعارضات بكل وجه»[٢٣]. وكما هو واضح فالقشيري يقيم هنا مماثلة بين مناسك الحج و «مناسك» التصوف، مفصحاً عن المماثلة باستعماله: «وكما أنّ... فكذلك...)، وهما أداتا المماثلة التي من هذا النوع.

لنضف مثالاً آخر طريفاً نقتبسه من نفس المصدر. يقول القشيري بصدد الآية التي تشرع لكيفية توزيع المغانم التي يغنمها المسلمون في حربهم مع الكفار والتي نصّها: ﴿واعلموا أنّ ما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان، والله على كل شيء قدير﴾ (الأنفال: ٤١)، يقول القشيري بصدد هذه الآية: «الغنيمة ما أخذه المؤمنون من أموال الكفار إذا ظفروا عند المجاهدة والقتال

---

(٢٢) الحظوظ في اصطلاح الصوفية هي حظوظ النفس وهي ما لا يتوقف عليها حياتها وبقاؤها أي ما لا يدخل في «حقوقها»، وما زاد على حقوقها فهي حظوظ لها والمقصود بالحقوق الأحوال والمقامات والمعارف والارادات والقصود والمعاملات والعبادات.

(٢٣) القشيري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٤.

معهم. فإذا لم يكن قتال، أو ما في معناه، فهو فيء. والجهاد قسمان: **جهاد الظاهر مع الكفار، وجهاد الباطن مع النفس والشيطان، وهو الجهاد الأكبر، كما في الخبر (= الحديث)، وكما أن في الجهاد الأصغر غنيمة عند** الظفر ففي الجهاد الأكبر غنيمة، وهو أن يملك العبد نفسه التي كانت في يد العدو: الهوى والشيطان. فبعدما كانت ظواهره مقراً للأعمال الذميمة، وباطنه مستقراً للأحوال الدنية يصير محل الهوى مسكن الرِّضا، ومقر الشهوات والمنى مسلّماً لما يرد عليه من مطالبات المولى، وتصير النفس مستلبة من أسر الشهوات، والقلب مختطفاً من وصف الغفلات، والروح منتزعة من أيدي العلاقات، والسر مصوناً عن الملاحظات، وتصبح غاغة النفس منهزمة، ورياسة الحقوق بالاستجابة لله خافقة. وكما أنّ من جملة الغنيمة سهماً لله وللرسول وهو الخمس فممّا هو غنيمة، على لسان الإشارة، سهم خالص لله، وهو ما لايكون للعبد فيه نصيب، لا من كرائم العقبى ولا من ثمرات التقريب ولا من خصائص الإقبال. فيكون العبد عند ذلك محرَّراً من رقّ كل نصيب خالصاً لله بالله يمحو ما سوى الله»[24].

- ٤ -

هذا النوع من الاعتبار العرفاني الذي يعتمد المشابهة في العلاقة والذي يمارسه الصوفية بصورة ابتدائية، من غير تنظير ولا تنهيج، هو نفسه المنهج المفضل عند الفلاسفة الإسماعيليين، وهم يمارسونه، بوعي وتقنين، من خلال نظريتهم في **«المثل والممثول»**. وكتاب **راحة العقل** للداعي أحمد حميد الدين الكرماني، أبرز فلاسفة الإسماعيلية، يكاد يكون كله سلسلة من الموازنات والمماثلات والمطابقات بين أمثال وممثولات: بين عناصر بنية عالم الدين عندهم أو ما يسمونه بـ «الصنعة النبوية» أي الهيكل التنظيمي لمدينتهم الفاضلة من الناطق والأساس والإمام والباب والحجّة. . إلخ، وبين عناصر عالم الإبداع أو «الصنعة العلمية»، أي سلسلة العقول السماوية التي أبدعها الإله المتعالي، ابتداءً من العقل الأول المسمّى عندهم بـ «السابق» إلى العقل الثاني المسمى عندهم بـ «التالي» أو «المنبعث الأول». . . إلى الثالث والرابع. . . حتى العاشر[25].

ويشرح الكرماني «قانون» المماثلة، هذا، فيقول: «لما كان لأهل كل مطلوب ومرغوب فيه قوانين يرجعون إليها في معرفته، وهي تجري منهم مجرى الميزان الذي به تعرف صحته في كونه مناسباً لنظام الحق، مثل أهل اللغة الذين قانونهم في المعرفة بها وميزانهم في علم الخطأ والصواب في أقوالهم فيها هو النحو، ومثل أهل الفلسفة التي هي معرفة معاني الوجود، بزعمهم[26]، الذين ميزانهم فيها: المنطق. . . **كان لأهل الديانة والعبادة التابعين للذرية الطيبة موالينا أهل البيت صلوات الله عليهم ميزان به يعلمون ما يتعلق بأمر أديانهم حقيقة، ومن جهته يعرفون صحة ما جاءت به أنبياء الله ودعوا في عبادة الله من معالم التوحيد ومعرفة مقامات الحدود، وبكونه على صيغة تشهد لما يوافقها بكونه حقاً، ولما يخالفها بكونه باطلاً، وهو الذي يشوق**

---

(٢٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٢٥ ـ ٦٢٦.

(٢٥) انظر بخصوص النموذج الذي اقتبسناه من الكرماني، الفصل السابق، فقرة ٣. أنظر أيضاً: أحمد حميد الدين الكرماني، **راحة العقل**، تحقيق مصطفى غالب (بيروت: دار الاندلس، ١٩٦٧)، ص ١٤٤؛ ١٦٣ ـ ١٦٧؛ ١٧٣؛ ١٨٥؛ ٢٣٦ ـ ٢٤١؛ ٢٤٨؛ ٢٥٧؛ ٢٦٠؛ ٢٦٢؛ ٣٠٤؛ و ٤٨٤.

(٢٦) لاحظ عدم اعتراف الكرماني بالفلسفة، وهذا هو موقف الدعاة الاسماعيليين نفسه منها وهم يعتبرون مذهبهم هو الفلسفة الصحيحة كما ينتسبون إلى الحكماء الهرمسيين، وهؤلاء كان لهم نفس الموقف من الفلسفة.

العقل ليعرف به ما غاب عنها وما حضر. ذلك آثار خلق الأفاق التي تجمع عالم الجسم بما يحويه من متحرك وساكن والأنفس التي هي أولياء الله أجمع من نبي ووصي وإمام وتابع، وما أنزله من كتابه وأحكامه المؤسس أمرها على مثال ما سبق عليها في الوجود من العالم. . . فما وافق خلق الله تعالى وطابقه من الأوامر والشرائع أخذوا به بأنه صحيح، وما نافاه وخالفه منها اطّرحوه عالمين بأنه سقيم، وما غاب عن الحواس أخذوه على صيغته واعتقدوه على مثاله من قانون الشريعة وأصل الخلق. ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم وآله قد أقامه الله تعالى هادياً لعباده إلى ما فيه صلاحه من العبادة بالعلم والعمل (. . .)[٢٧] سلك صلى الله عليه وعلى آله في التعليم والدلالة على الموجودات والهداية إلى اقتناء السعادات وتأليف الشرع وبسط السياسة الإلهية، مناهج التشابه بالصانع فيما صنعه ليكون شرعه، لكونه ميزاناً للمعالم الإلهية، على صيغة موازنة مطابقة للخلق، فوضع بإزاء كلّ موجود سنّة من السنن وأمراً من الأمور ليكون قد دلّ على ما علا من الحدود في دين الله وكيفية أمرهم في وجودها بما دنا وحضر منهم، وتحصل بمعرفتهم الأشياء العالية وتصور مراتبها، وجعل القائمين مقامه مهيمنين على هذا العالم مختصين بفضيلته، (وجعل) تابعيهم المنتسبين إليهم (مختصّين) بحسن طاعتهم وعبادتهم لله تعالى. ولما كان ذلك كذلك اعتمدنا، في الاستشهاد على صحة ما تقدم الكلام عليه: من وجوب وجود حدود عالية (= عقول سماوية) ليست في جسم ولا بجسم وتحصيل العلم بمراتبهم واعدادهم بالحقيقة، ميزان الديانة بالنظر في قانون الصنعة النبوية والسنة الإلهية، وازنين ما جاء به الناطق وأقامه من مراتب الحدود السفلية (الإمام، الدعاة. . .)، وإيجاب الأمثال بمثلها. . . فحكمنا من مقام الناطق (= النبي) في هذا العالم وكونه عقلاً تاماً سائساً لمن دونه. . . وسبباً لوجود الحدود السفلية، على ان في عالم الابداع (= عالم الخلق، العالم السماوي) عقلاً محضاً مبدعاً مستغنياً هو سبب لوجود الحدود العلوية خاصة ولوجود الموجودت عامة. و (حكمنا) مما وجد عنه وتركه صلى الله عليه وعلى آله فيما بين الأمة من كتابه وأحكامه ووصيّه الذي أقامه مقام نفسه، على أن الموجودات عن ذلك العقل الأول اثنان أحدهما أشرف من الآخر كشرف الوصي القائم بالفعل. . . و (حكمنا) من كونه (= النبي) تمامية دوره باتماء سبعة (= الايمة السبعة). . . على أن الموجود عن العقل الأول والمنبعث الأول (= العقل الثاني): عقول سبعة. . . و (حكمنا) من تمامية الدور بالسبعة بعد الناطق والأساس (= النبي وعلي) وقيام العاشر (الامام القائم = المهدي المنتظر) في مقام الناطق بالدعوة إلى أمر جديد في دور آخر. . . على وقوف الانبعاث عن وجود المثل عند انتهائه إلى العاشر من العقول (السماوية)، وقيام العاشر مقام الأول (= العقل الأول، الكلي) في تدبير أمر دار الجسم على تلك الصيغة، و (حكمنا) من كون أيمة كثيرة. . . فيما بين الاتماء السبعة، على أن بين العقول المنبعثة (= من العقل الأول) ملائكة كثيرين بحسب كثرة الأكر (= الكرات) في دار الجسم (= الكرات السماوية والأفلاك) و (حكمنا) من كون مراتب الأيمة شيئاً واحداً من الامامة والكمال، على أن مراتب العقول شيء واحد في كونها بريئة من الأجسام والمواد. ثم استشهدنا من الأعداد ومراتبها في الوجود فأعطت من ذاتها ما طابق ما أوردناه»[٢٨]. ثم يأخذ في إقامة المماثلة بين الأعداد من واحد إلى عشرة، والمئات والألوف، وبين الحدود السفلية والحدود العلوية. . . إلخ.

---

(٢٧) هنا جملة اعتراضية، استطرادية طويلة تشغل النصف الأكبر من صفحة ٢٣٧، وجميع صفحة ٢٣٨ والسطور الأولى من صفحة ٢٣٩. وقد كنا نقلنا الجزء الأكبر من هذه الجملة الاستطرادية واستشهدنا به في: القسم ٢، الفصل ١، فقرة ٣.

(٢٨) الكرماني، راحة العقل، ص ٢٣٦ ـ ٢٤٠. هذا والكلمات التي بين هلالين هي من وضعنا، وقد أضفناها لتوضيح المعنى.

لقد أثبتنا هذا النص على طوله لأنه، من جهة يشرح منهج المماثلة الذي تعتمده العرفانية الإسماعيلية بل كل العرفانيات، والذي ربما يرجع أصله إلى الفيثاغوريين[٢٩]، ولأنه من جهة أخرى فيه تطبيق لذات المنهج وبيان للمماثلات التي يقيمها الإسماعيليون بين بنية عالم «الصنعة النبوية»، أي نظامهم الديني السياسي، وبنية عالم الإبداع، أي نظام العقول السماوية المدبرة للكون الصادرة بـ «الانبعاث» من العقل الأول، أو المبدع الأول، الذي أبدعه الإله المتعالي، هذا الإله الذي لا شأن له مع العالم، ولا علاقة له به حسب تصوّرهم، وهو التصور الهرمسي، كما سبق أن أوضحنا ذلك في الجزء الأول من هذا الكتاب[٣٠].

أما المنهج، أو «ميزان الحقيقة»، عندهم وهو بمثابة «المنطق» لفلسفتهم فيقوم كما رأينا على الأسس التالية:

١ ـ ان الموجودات في العالم السفلي من أجسام متحركة ونفوس الأولياء والتابعين لهم وما أنزل الله من الكتاب والأحكام، كل ذلك مؤسس أمره «على مثال ما سبق عليها في الوجود من العالم». بمعنى أنّ نظام الطبيعة في الأرض ونظام الدين يماثل ويحاكي ويطابق نظام عالم السماء الذي له الأسبقية في الوجود.

٢ ـ ان الأوامر والشرائع التي توافق وتماثل في ترتيبها ونظامها «خلق الله تعالى»، أي نظام الموجودات وترتيبها، هي أوامر وشرائع صحيحة. أما الأوامر والشرائع التي لا يوافق نظامها نظام الموجودات فهي غير صحيحة. (= وبما أن العقيدة الإسماعيلية هي وحدها التي شيد نظامها وترتيبها على مثال نظام الوجود فهي وحدها الصحيحة).

٣ ـ ان الموجودات في العالم العلوي وكل «ما غاب عن الحواس» يجب تصوّره واعتقاده على «مثاله من قانون الشريعة وأصل الخلق» أي يجب تصور ترتيبه ونظامه وعدد الموجودات فيه، وبالتالي بنيته، على أساس المماثلة والمطابقة مع نظام وترتيب «قانون الدين وأصل الخلق» (= حسب تعبير العقيدة الإسماعيلية).

٤ ـ أما الذي يوجب هذه المماثلة بين العالم العلوي أو العقول السماوية وبين عالم الدين أو التنظيم الإسماعيلي ويجعل كائنات ونظام هذا أمثالاً، وكائنات ونظام ذاك ممثولات، فهو أن النبي ـ في رأيهم ـ «سلك. . في التعليم والدلالة على الوجودات. . . مناهج التشابه بالصانع فيما صنعه ليكون شرعه، لكونه ميزاناً للمعالم الإلهية، على صيغة موازنة مطابقة للخلق. . .».

أما تطبيق المنهج فيمكن التمييز فيه بين مستويين: المستوى الأول يخص إقامة المماثلة

---

(٢٩) يشير ارسطو إلى أن الفيثاغوريين كانوا يعتمدون منهج المماثلة «analogie» في بناء نظريتهم الكونية. انظر: Pièrc Duhem, *Le Système du monde: histoire des doctrines, cosmologiques de platon à Copernic* [2. éd] (Paris: Hermann, 1954), vol. 1, p. 13.

(٣٠) الجابري، تكوين العقل العربي، ج ١، الفصل ٨، الفقرتان ٣ ـ ٤.

بين الموجودات بعضها مع بعض، بين العالم كإنسان كبير، والإنسان كعالم صغير، حسب المبدأ الهرمسي المعروف[٣١]، والذي يستعيده الكرماني بالصيغة التالية: «لما كان وجود الأشياء مع اختلافها وتضادها إنما هو باستناد بعضها إلى بعض بالمشاكلة والمناسبة التي بينها وعليها كان وجودها، مثل ما في الموجودات في عالم الطبيعة من التشاكل الذي به انحفظ البعض بالبعض وبه يتعلق كل بكل وبه وله ولولاه لما وجد...»[٣٢]. أما المستوى الثاني فهو يخص المماثلة بين «الحدود السفلية» ـ الهيكل التنظيمي السياسي الديني الإسماعيلي ـ التي يتخذونها أمثالاً، أي «أصلاً»، وبين «الحدود العلوية»، أو العقول السماوية، التي يتخذونها «ممثولات» أي «فرعاً». وإنما جعلوا هذه فرعاً وتلك أصلاً لأن النبي، في اعتقادهم، شيد نظام الدين على غرار نظام الوجود، وبما أن نظام الدين معروف لدينا ـ أعني عند الإسماعيليين وهو نظامهم الديني الخاص ـ فهو في منزلة «الشاهد» أو «الأصل». أما نظام الوجود، نظام العقول السماوية والأفلاك... إلخ. وهو مجهول وبالتالي فهو بمنزلة «الغائب» الذي نستدل عليه بذلك «الشاهد». ويؤسس الإسماعيليون نظريتهم هذه على حديث يروونه عن النبي جاء فيه: «إن الله تعالى أسس دينه على مثال خلقه ليستدل بخلقه على دينه وبدينه على وحدانيته»[٣٣] مما جعل «المخلوقات كلها متعادلة وفي القياس متماثلة»[٣٤].

وهكذا يطبقون منهجهم هذا بإقامة سلسلة من المماثلات على الشكل التالي: فبما أنّ في عالم الدين، عالم الصنعة النبوية، ناطقاً ـ أي نبياً رسولاً ـ هو الموجود الأول (= في هذا العالم) فيجب اتخاذه مثلاً لممثول له في عالم الألوهية هو المبدع الأول (= العقل الأول أو «السابق»). وبما أن في عالم الدين «أساساً» (= الوصي، علي بن أبي طالب) فيجب اتخاذه مثلاً والقول بوجود ممثول له في عالم الألوهية هو المنبعث الأول (= العقل الثاني المنبعث من العقل الأول) أو «التالي»، وبما أن الإمام في عالم الدين يأتي في المرتبة الثالثة، بعد الناطق والوصي فيجب اتخاذه مثلاً والقول بوجود ممثول له في عالم الألوهية هو المنبعث الثاني (أو العقل الثالث) وبما أن عدد الأيمة، في العقيدة الإسماعيلية، سبعة فيجب أن يكونوا أمثالاً لسبعة عقول في عالم الألوهية هي ممثولات لها، وهي المدبرات للكواكب السبع السيارة (زحل، المشتري، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد، القمر)، وهكذا يكون بين كل ناطق وناطق (ومع الناطق دوماً وصيه أو الأساس) سبعة أيمة يتم بهم دور من أدوار النبوة، وهي الأدوار الصغرى في مقابل الأدوار الكبرى التي يتممها سبعة أنبياء أولهم آدم وسادسهم محمد (ص)، أما سابعهم فهو «الإمام القائم» (= بمثابة المهدي المنتظر) كما سنبين في فصل قادم.

ذلك هو «قانون» المماثلة، أو ميزان الخطأ والصواب، عند الإسماعيلية. وكما أشرنا إلى ذلك قبل قليل فإن هذا القانون هو تطبيق للمنهج الهرمسي الذي يقيم المماثلة بين العالم والإنسان على أساس أن الإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير. وقد سبق أن أبرزنا في الجزء

---

(٣١) انظر: المصدر نفسه، ج ١، الفصل ٨، فقرة ٤، ص ١٨٢.

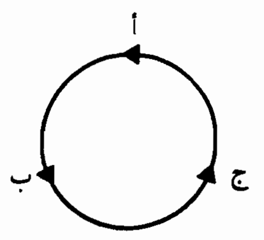
(٣٢) الكرماني، راحة العقل، ص ١٤٤.

(٣٣) مؤيد الدين الشيرازي، المجالس المؤيدية، ص ١٠٢.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١١٣.

الأول من هذا الكتاب كيف أن رسائل اخوان الصفا تؤكد على هذا المبدأ وتجعل اختلاف الناس، متكلمين وفلاسفة وغيرهم، ووقوعهم «في منازعات ومناقضات» راجعاً إلى أنهم: «لم يكن لهم أصل واحد صحيح ولا قياس واحد مستو يمكن أن يجاب به عن المسائل كلها...». ثم يضيف محررو رسائل اخوان الصفا قائلين: «إن الجواب على أصول مختلفة والحكم بقياسات متفاوتة تكون متناقضة غير صحيحة، ونحن قد أجبنا عن هذه المسائل كلها وأكثر منها، مما يشاكلها من المسائل، على أصل واحد وقياس واحد وهو صورة الإنسان» بوصفه عالماً صغيراً «في هيئة بنية جسده مثالات لجميع الموجودات التي في العالم الجسماني...» وفي نفسه شبه «لأصناف الخلائق الروحانيين من الملائكة والجن»[٣٥]... إلخ. وكما رأينا قبل فلقد طور الدعاة الإسماعيليون هذا المبدأ فشيدوا نظام دعوتهم وفلسفتهم الدينية على غرار بنية العالم العلوي، عالم الألوهة، كما شيدتها الفلسفة الدينية الهرمسية، ثم عكسوا الأمر في عرضهم لفلسفتهم الإلهية فجعلوها هي المشيَّدة على غرار ومثال نظام دعوتهم الذي «أصَّلوه» بحديث نبوي وجعلوا منه نظاماً مشيداً من طرف النبي بوحي من الله على غرار ومثال نظام الوجود في العالم العلوي، عالم الألوهة.

وبما أنهم بنوا فلسفتهم الدينية على القول بالأدوار والأكوار (= دورات الأنبياء) كما سنرى في فصل قادم فلقد جاء «قانون» المماثلة عندهم قانوناً دائرياً يجعل النهاية تلتقي مع البداية باستمرار. يقول الكرماني مقرراً دائرية المماثلة عندهم: «إنه معلوم من المقدمات أنها إذا كانت مثل شيء وذلك الشيء مثل شيء آخر فذلك الشي الآخر مثل المقدمات»[٣٦]، بمعنى أنه: إذا كانت «أ» مثل «ب» وكانت «ب» مثل «ج» فإن «ج» مثل «أ»، أي النهاية تعود لتلتقي مع البداية دوماً، كما في الرسم التالي:



ويقرر الكرماني هذا بعبارة أخرى فيقول: «... ذلك أن من القانون والنُظم في الحكمة أن تكون النهاية الأولى للأمور تشبه الثانية منها، والنهاية الثانية مثل النهاية الأولى منها، ليكون، بكون النهاية الثانية من طبيعة النهاية الأولى، وجود التوافق والنظم والتوازن بين النهايتين منها، المؤذن باجتماع شمل الأشياء

---

(٣٥) اخوان الصفا، الرسالة الجامعة: لاخوان الصفا وخلان الوفاء، تحقيق جميل صليبا ([د. م.]: مطبعة الجامعة السورية، [د. ت.])، ج ٤، ص ٩؛ ١٢؛ ٥١ ـ ٥٢؛ ١٧٩؛ ٤٠٢، وج ٢، ص ٥٦، وج ١، ص ٤٥٦، وج ٣، ٢١٣ و ٢١٤.

(٣٦) الكرماني، راحة العقل، ص ٢٥٧.

في وجودها التي، متى لا يكون ذلك كذلك، يبطل أن يكون للأمور وجود، إذ من شأن المثل: المقاربة والانبساط، وشأن الضد: المباعدة والانقباض، ولا يجوز أن يكون الانتهاء من الشيء إلى ما لا يكون من جنسه وقبيله، لا النهاية الأولى ولا النهاية الثانية، لخروج الأمر في الوجود من نظام الحكمة وامتناع الأمر فيه، فإن الأشياء وجودها بالتوافق لا بالتخالف. والأول والآخر، اللذان هما نهايتان أولى وثانية، وهما مثلان بهما يجتمع شمل الوجود الذي صارت النهاية الأولى أولاً له والنهاية الثانية آخراً له»[37].

لنترك تفصيل القول حول هذه المسألة، مسألة دائرية المماثلة عند الاسماعيلية وما يرتبط بها من تصور دائري للزمان، إلى الفصل القادم حيث سنتناول بالتحليل الرؤية العرفانية للعالم. أما الآن فلنواصل استكشافنا للمماثلة كمنهج عرفاني يعتمد، كما قلنا قبل، المشابهة في العلاقة - وليس علاقة المشابهة - كآلية ذهنية قوامها «النظير يذكر بالنظير». لقد أمطنا اللثام عن هذه الآلية الذهنية على مستوى تفسير الخطاب، مستوى التفسير الإشاري والتأويل الباطني، ويبقى علينا أن نكشف عنها على مستوى إنتاج الخطاب الصوفي، خطاب «الشطح»، خطاب دعوى «الاتحاد» و«الحلول».

- ٥ -

عندما يدّعي المتصوف «الفناء» في الله أو «وحدة الشهود» أو «الاتّحاد» أو «الحلول»، حلول الله فيه، فيجب أن لا ننسى الأساس الذي يبني عليه علاقته مع الله. ولإبراز خصوصية هذه العلاقة يجب التذكير أولاً بموقف المتكلم والفيلسوف، بل مطلق الناس، في بناء علاقتهم بالله. فالمتكلم يعتبر الله ذاتاً وصفاتٍ (سواء قال بأنّ الصفات هي عين الذات أو أنها زائدة عليها) وبالتالي بنية تقوم العلاقة فيها (بين الذات والصفات) على صورة معيّنة، تماماً مثلما يعتبر نفسه، أي المتكلم، ذاتاً وصفات، أي بنية تقوم العلاقة بين عناصرها (الذات والصفات) على صورة معينة كذلك. والمتكلم والفيلسوف وكذلك سائر المؤمنين «العاديين»، الذين لا يدخلون في عداد «العارفين»، يبنون تصوّرهم لله على أساس المخالفة المطلقة بين ذاته وصفاته وأفعاله من جهة وبين ذواتهم، هم، وصفاتهم وأفعالهم من جهة أخرى. الله قديم ومطلق الكمال ومطلق القدرة في حين أن الإنسان محدث وناقص في صفاته وأفعاله. نعم يحاول المتكلم، وحتى الفيلسوف، أن يكوّن لنفسه فكرة عن الله باعتماد الاستدلال بالشاهد على الغائب، ولكنه يفعل ذلك من أجل إثبات المخالفة لا المماثلة، من أجل إقرار التنزيه ونفي التشبيه والمثلية. نعم إن الاستدلال بالشاهد على الغائب عند المتكلمين يتخذ أحياناً صورة قياس يعتمد المشابهة في العلاقة، ولكنه حتى في هذه الحالة فالهدف منه إثبات المخالفة وليس إقامة المطابقة.

وهكذا فإذا كانت بنية الاستدلال بالشاهد على الغائب، عند المتكلمين تتخذ الصورة التالية:

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

$\frac{\text{أ}}{\text{ب}}$ م $\frac{\text{ج}}{\text{د}}$ أي $\frac{\text{ذات الله}}{\text{صفات الله}}$ م $\frac{\text{ذات الإنسان}}{\text{صفات الإنسان}}$ ،

$\frac{\text{الله عالم}}{\text{لأن له علماً}}$ م $\frac{\text{الإنسان عالم}}{\text{لأن له علماً}}$

فإن كل ما يريد المتكلم إثباته هو أنه: كما أن الإنسان لا يكون عالماً إلا إذا اتصف بالعلم فكذلك الله: فبما أنه عالم فإنه لا بد أن يكون متصفاً بالعلم. وبعبارة أخرى ان كل ما يريد المتكلم اثباته هو نسبة العلم إلى الله. أما نوعية العلاقة بين ذات الله وصفاته من جهة وبين ذات الإنسان وصفاته من جهة أخرى فهي عنده المخالفة التامة، هذا فضلاً عن كون علم الله، عنده، يختلف تماماً عن علم الإنسان. وهكذا فالمشابهة في العلاقة التي يبني عليها المتكلم استدلاله، أي التي يقيمها بين بنية فكرته عن الله وبنية فكرته عن الانسان، تقوم على الانفصال التام بين البنيتين من كل الوجوه، وهذا هو التنزيه.

أما عند المتصوفة فالأمر يختلف:

ينطلق المتصوف من أن الله لا يوصف بوصف، لا يتصور لا بالحس ولا بالعقل، لا يقبل التعريف ولا التحديد، فهو هوية مطلقة. وتلك هي فكرة «الإله المتعالي» الهرمسية، وذلك هو التوحيد عند العرفانيين عموماً. فالله عندهم «أحد» ولا يقولون «واحد» لأن «الواحد» يستدعي «الاثنين»، وهما معاً يستدعيان «الثلاثة»... إلخ. وإذن فرتبة الله عندهم هي «الاحدية»، وهي نوع من «الوحدة»، لا توصف ولا يعبر عنها... إلخ. فإذا رمزنا إليها بـ «س» كانت الصياغة الرياضية التي تعبر عن بِنْيَةِ فكرة الله عندهم كما يلي: $\frac{\text{س}}{\text{صفر}}$ ومعناها: أحد بدون صفات. ومعلوم، في الرياضيات، أن العلاقة $\frac{\text{س}}{\text{صفر}}$ تساوي اللانهاية.

ذلك هو المنطلق الأول الذي يبني عليه العرفاني فكرته عن الله. أما منطلقه الثاني فهو اعتقاده الجازم بأن الاتصال بالله ممكن وأن الطريق الى ذلك هو التحرر من كل ما يشده إلى عالم الحس، وبالتالي قطع كل علاقة مع العالم والاتجاه فقط نحو الإله الأحد. وهو في «مجاهداته» و«رياضاته» يريد أن يصل إلى حالة يصبح فيها هوية مطلقة، أي ذاتاً بدون صفات، حالة تصبح معها بنية فكرته عن نفسه في صورة $\frac{\text{١}}{\text{صفر}}$ التي تساوي اللانهاية كما قلنا. هنا في هذه اللحظة تتراءى له المشابهة في العلاقة بين بنية فكرته عن الله القائمة على الأحدية وبنية فكرته عن نفسه القائمة على الأحدية كذلك فيطابق بين البنيتين و«يشطح» ويصيح: «أنا الله»، فيقول بـ «الاتحاد» إذا كانت بنية فكرته عن أحدية الله أقوى عنده، أو بـ «الحلول»، حلول الله فيه، إذا كانت بنية فكرته عن أحديته هي الأقوى عنده.

* * *

وبعد فيجمع العرفانيون، متصوّفة وشيعة وإسماعيلية، على القول: «العقل حجاب»

لأنه، في نظرهم، يمنع الإنسان من الاتحاد بالله، أو على الأقل يحجب الإنسان، كما يقولون، عن معرفة الله معرفة حقيقية يقينية. ومن هنا تشديدهم وإلحاحهم على ضرورة الاستغناء عن العقل وعدم الخضوع لأحكامه. **والواقع ان العقل حجاب فعلاً يمنع من الانزلاق بالمماثلة إلى المطابقة**، من القفز من النظر إليها على أنها مجرد وسيلة من وسائل الإيضاح إلى اتخاذها أساساً لـ «البرهان».

نعم، المماثلة كآلية ذهنية تقوم على رصد المشابهة في العلاقة بين بنيتين أو أكثر، هي فعل عقلي خصب ما في ذلك شك. انها وسيلة للاكتشاف في الرياضيات كما في الطبيعيات كما في العلوم الإنسانية. إنها عبارة عن رصد للممكنات والفرضيات... ولكنها مع ذلك، بل بسبب من ذلك، ليست سوى الخطوة الأولى الابتدائية في عملية المعرفة[٣٨]. ذلك أن المعرفة الصحيحة لا تحصل إلا بإجراء سلسلة من عمليات التحقق والاختبار قصد التعرف على أيّ الممكنات والفرضيات، وبعبارة أخرى على أي البنيات المماثلة لبنية أخرى، هي المساوية لها. وهذا لا يتم التحقق منه إلا بوسائل **التجربة**: التجربة المجهزة بالآلات والمواد كما في الطبيعيات، والتجربة العقلية المجهزة بالمنطق، أي بالرقابة العقلية الصارمة، كما في الرياضيات. ويجب أن نضيف إلى ذلك «السبر والتقسيم» عند الفقهاء وهو أيضاً نوع من التجربة العقلية. وفي جميع الحالات، حالات التحقق والاختبار والتأكد من صحة الفرضية لا بد من نوع من «الجسر» يتم عبره ربط البنية الأصل والبنية الفرع والحكم بواسطتهما... لا بد من **«حد أوسط»**.

القياس العرفاني، إذن، قياس بدون جامع، بدون حد أوسط... بدون رقابة عقلية. إنه انزلاق بالمماثلة بوصفها مشابهة في العلاقة بين بنيتين إلى المطابقة بينهما بصورة تجعل الواحدة منهما مرآة للأخرى. ومن هنا مثال المرآة الذي يكثر استعماله لدى العرفانيين كوسيلة تعبيرية. وبطبيعة الحال فعندما يجعل الإنسان من نفسه مرآة له ويجعل الله مرآة امامه ويقابل بين المرآتين، إحداهما إزاء الأخرى، فإنه يرى نفسه في كل شيء، بل يراها وحدها صورة تعكسها المرآتان المتقابلتان بصورة متوالية متكررة إلى ما لانهاية له... وحينئذ فلا شيء يمنعه من التلذذ والسكر والعشق... إلخ. يعشق نفسه كما عشق الإنسان السماوي صورته المنعكسة على الأرض في رؤيا هرمس فيصير هو ومعشوقه شيئاً واحداً ولا يملك بالتالي إلا أن يقول:

فكاد ما كان مما لست أذكره فظُنّ خيراً ولا تسألْ عن الخبر

غير أنّ مهمة العقل هي، أولاً وأخيراً، أن يسأل عن «الخبر»، ومن هنا كان «حجاباً»: يحجب صاحبه من الوقوف بين المرآتين والاستغراق في لذة نرجسية لا نهائية.

وبعد فقد يرغب بعض الناس في هذا النوع من النرجسية، ويطلبها ويدافع عنها باسم «التوجه» الى الله... أما نحن فنقول: اللهم اجعل العقل لنا «حجاباً».

---

(٣٨) Perelman et Tyteca, *Traité de l'argumentation*, pp. 527-528.

الفصل الثالث
النبوّة والولاية
١ ـ العرفان الشيعيّ والزمان الدائري

ـ ١ ـ

إذا كان وضع الزوج الظاهر / الباطن في الفكر العرفاني الإسلامي يماثل ويوازن وضع الزوج اللفظ / المعنى في الحقل المعرفي البياني فإن وضع الزوج النبوة / الولاية في العرفانيات الإسلامية يماثل ويوازن، بدوره، وضع الزوج الأصل / الفرع في الفكر البياني ـ العربي الإسلامي. والمماثلة التي نقصد هنا ليست المماثلة العرفانية التي تنزلق بأصحابها إلى المطابقة، كما رأينا في الفصل السابق، بل المماثلة التي يوظّفها الفكر العلمي في المراحل الأولى من نشاطه ليتجاوزها إلى الفعل العقلي المنطقي المراقب، فعل التحليل والتركيب والسبر والتقسيم والاختبار والتحقق. لقد سبق أن أبرزنا في مستهل الفصل السابق أحد وجوه الاختلاف الرئيسية بين إشكالية اللفظ والمعنى في الحقل المعرفي البياني وإشكالية الظاهر والباطن في الحقل المعرفي العرفاني، الاختلاف الذي يتمثل في كون اتجاه الفكر، داخل الإشكاليتين، ليس واحداً: إذ بينما يتجه الفكر في النظام المعرفي البياني من اللفظ إلى المعنى يتّجه في النظام المعرفي العرفاني من المعنى إلى اللفظ، وكذلك الشأن بالنسبة للزوج النبوة / الولاية بالقياس إلى الزوج الأصل / الفرع: فاتجاه الفكر في الاشكالية البيانية هو من الأصل إلى الفرع بينما هو في الإشكالية العرفانية الإسلامية من الولاية إلى النبوة، علماً بأنّ الولاية عندهم ـ شيعة ومتصوفة ـ هي الأصل والنبوة هي الفرع كما سنرى بعد. بل يمكن القول منذ الآن إن الولاية عندهم تمثل الباطن بينما تمثل النبوة الظاهر. وبما أن المماثلة في الفكر العرفاني تنزلق بسرعة إلى المطابقة فيجب أن لا نفاجأ إذا وجدنا كثيراً من العرفانيين الإسلاميين يقولون عن الولاية انها باطن النبوة كما سنتبين لاحقاً.

والحق أن هذه العبارة تلخص بصورة مكثفة جداً كل الجهد الفكري الذي بذله العرفانيون الإسلاميون من شيعة وإسماعيلية ومتصوفة من أجل إعطاء قالب إسلامي

للموروث العرفاني السابق على الإسلام والهرمسي منه بصفة خاصة. ذلك أن الرؤية العرفانية الإسلامية للعالم، للكون والإنسان والزمان والتاريخ، إذا كانت تتخذ من الزوج النبوة / الولاية إطاراً لها فإن المادة الموظفة داخل هذا الإطار هي عناصر تنتمي مباشرة، وفي أحيان كثيرة علناً وصراحة، إلى التراث الهرمسي، تماماً مثلما أن منهج التأويل العرفاني في الإسلام إذا كان قد اتخذ الزوج الظاهر / الباطن إطاراً له فإنّ أساسه والمبدأ الذي اعتمده هو المماثلة التي تقيمها الهرمسية بين العالم كإنسان كبير والإنسان كعالم صغير. ومع ذلك فلا بد من لفت الانتباه إلى القضية الأساسية التالية، وهي أنه إذا كانت «المادة» هي التي تُؤسس الإطار وتمنحه «الوجود» فإن الإطار بدوره يكيف المادة ويعطيها شكل الوجود وصورته. وعندما يكون البحث منصرفاً باهتمامه إلى إبراز جانب الخصوصية فإن «شكل» الوجود الذي يمنحه الإطار يصبح أكثر أهمية. وبما أن موضوعنا هو العرفان كنظام معرفي في الثقافة العربية الإسلامية فإنّ أكثر ما سنهتم به هنا في هذا الفصل هو الصورة التي اتخذها العرفان داخل هذه الثقافة، وهي صورة تجد أصولها وفصولها داخل التجربة التاريخية الإسلامية، وفي أخطر قضية فيها، قضية الإمامة.

بالفعل كانت قضية الامامة، أو الخلافة، أخطر قضية في التجربة التاريخية الإسلامية، وهذا بشهادة علماء المسلمين جميعاً سنّيين كانوا أو شيعة. فهذا أبو الحسن الأشعري، المنظّر الأول لمواقف أهل السنة ومؤسس المذهب المعروف باسمه، يستهل كتابه الشهير **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** بمقدمة يبرز فيها أن «أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم اختلافهم في الإمامة»[1]. ولم يقف الأشعري من هذا الاختلاف حول الامامة موقف المؤرخ «المحايد»، بل لقد جعل من نفسه محامياً عن موقف «أهل السنة والجماعة» في هذه المسألة الخطيرة، فكان بذلك أول متكلم سني في الإمامة، كما أبرزنا ذلك في الجزء الأول من هذا الكتاب. لقد عمل الأشعري فعلاً على تأسيس موقف «أهل السنة والجماعة» من قضية الإمامة على الأصول الأربعة التي حددها الشافعي[2]، مجتهداً في إثبات أن هذه الأصول الأربعة (الكتاب والسنّة والاجماع والقياس) تقرر، بعضها من قريب وبعضها من بعيد، ان الأمامة أو الخلافة في الإسلام تكون بالاختيار، وان النبي توفي ولم يوص لأحد بالإمامة من بعده، بل ترك الأمر شورى بين الناس، وأن الصحابة سلكوا هذا المسلك، مسلك «الاختيار» و«الشورى»، لأن ذلك كان هو الموقف الذي يمليه الشرع، ولم يكن من الممكن أن يخالفوا الشرع في أهم مسألة تتعلق بها حياة الإسلام والمسلمين، ولا أن يتواطأوا على اخفاء وصية النبي أو تجاهلها.

ذلك هو موقف أهل السنة، موقف البيانيين عموماً. أما الشيعة فلقد كان لهم ولا يزال

---

(١) أبو الحسن الاشعري، **مقالات الاسلاميين**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٦٩)، ج ١، ص ٣٤.

(٢) أنظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، سلسلة نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ج ١، الفصل ٥، ص ١١١.

موقف مخالف تماماً: «قالوا: ليست الامامة قضية مصلحية (= أي من المصالح العامة الدنيوية) تناط باختيار العامة وينتصب الامام بنصبهم، بل هي قضية أصولية وهي ركن من أركان الدين لا يجوز للرسول عليه السلام إغفاله وإهماله ولا تفويضه إلى العامة وإرساله (= تركه مرسلاً بدون تخصيص). ويجمعهم (= الشيعة): القول بوجوب التعيين والتنصيص وثبوت عصمة الأنبياء والايمة وجوباً عن الكبائر والصغائر»[3]. والامامية منهم، وهم أساساً الاثنا عشرية والإسماعيلية قالوا: «وما كان في الدين والإسلام أمر أهم من تعيين الإمام حتى تكون مفارقته (= النبي) الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة، وإنما بعث لرفع الخلاف وتقرير الوفاق. فلا يجوز أن يفارق الأمة ويتركهم هملاً يرى كل واحد منهم رأياً ويسلك كل واحد منهم طريقاً لا يوافقه في ذلك غيره، بل يجب أن يعين شخصاً هو المرجوع إليه وينص على واحد هو الموثوق به والمعول عليه، وقد عين علياً في مواضع تعريضاً وفي مواضع تصريحاً».

ويلخص الشهرستاني هذه المواضع وتلك في الأمور التالية: فمن المواضع التي دل فيها النبي ـ في نظر الشيعة ـ على امامة علي بن أبي طالب من بعده، تعريضاً وتلميحاً: تقديمه إياه على أبي بكر في مناسبة، وتقديمه بعض الصحابة على أبي بكر وعمر وغيرهما وما قدم أحداً على علي بن أبي طالب قط. ومن المواضع التي دل فيها النبي ـ دائماً في نظر الشيعة ـ وبشكل صريح على أن علياً هو الخليفة من بعده ما صرح به حينما سأل أصحابه، والإسلام ما زال ضعيفاً في بداية أمره: «من الذي يبايعني على ماله؟» فبايعته جماعة، ثم قال: «من الذي يبايعني على روحه وهو وصيي وولي هذا الأمر من بعدي؟» فلم يبايعه أحد حتى مدَّ امير المؤمنين علي رضي الله عنه يده إليه فبايعه على روحه ووفى بذلك. ومما يحتج به الشيعة في هذا الموضوع ما يروى من أن النبي خطب في الناس في موضع يعرف بـ «غدير خم»، وكان عائداً من حجة الوداع، وقد كمل الإسلام وانتظم حاله، فقال النبي: «من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللهم وَالِ من والاه وعادِ من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه حيث دار، الا هل بلغت؟» قالها ثلاثاً حسب الرواية. ومن ذلك أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم وهو يخاطب جماعة من الصحابة: «أقضاكم علي»، قالوا إن هذا قول فيه نص على إمامة علي: «فإن الإمامة لا معنى لها إلا أن يكون أقضى القضاة في كل حادثة والحاكم على المتخاصمين في كل واقعة»[4].

وإلى جانب هذه المرويات التي ذكرها الشهرستاني والتي لا ينكرها عموم أهل السنة، ولكن دون أن يعتبروها تلميحاً ولا تصريحاً من الرسول على أن الخليفة من بعده هو علي بن أبي طالب، تورد المصادر الشيعية نصوصاً أخرى بعضها يشير بظاهر لفظه إلى أن الخليفة والإمام بعد النبي هو علي بن أبي طالب، أو يلمح إلى ذلك تلميحاً، وبعضها يعتمدون في «استخراج» معناها ودلالتها على التأويل الباطني. من هذا النوع الأخير ما يروى عن الامام محمد الباقر، الامام الشيعي الخامس، من أنه قال في تفسير آية النور: «... كمشكاة فيها مصباح: يعني نور العلم في صدر النبي. المصباح في زجاجة: الزجاجة صدر علي: علّم النبيُّ علّياً علماً يوقد من شجرة مباركة هي نور العلم...». ومن ذلك أيضاً تأويلهم لقوله تعالى: ﴿قد جاءكم من الله نور

---

(٣) أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبدالعزيز الوكيل، ٣ ج (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨)، ج ١، ص ١٤٦.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٢ ـ ١٦٤.

وكتاب مبين﴾ (المائدة: ١٥) إذ قالوا: المقصود بـ «النور» هـو محمد، وبـ «الكتـاب»: القرآن. وإن نور محمد يَسْري في الأيمة من وصيه علي بن أبي طالب إلى ذريته من بعده. ولتـأكيد هـذا المعنى يروون عن النبي حديثاً يقول فيه: «إن الله خلقني وخلق علياً والحسن والحسين من نور واحـد، فعصر ذلـك النور عصرة فخرجـت منه شيعتنـا»، كـما يـروون عن جعفـر الصـادق، الإمـام الشيعي السـادس، قولـه: «إن العلم الذي أنـزل على آدم لم يـرفـع، ومـا مـات عـالم إلا وقـد ورث علمه»، وعن الباقر قوله: «إن علياً كان عالماً والعلم يتوارث»، وعن جعفـر الصادق أنـه سُئِلَ عن معنى قوله تعـالى: ﴿إنما أنت منـذر ولكل قـوم هاد﴾ (الرعـد: ٧)، فقـال: «المنذر رسـول الله ونحن الهداة، في كل عصر منّا إمام يهـدي الناس إلى مـا جاء بـه رسول الله مما جهلوه، وأول الهداة عـلي». لنضف أخيراً، وليس آخراً، ما يروونه عن النبي من أنه قال: «ليتولى الله علياً والأوصياء من بعده، وليسلم لفضله فـإنهم الهداة بعـده، لقـد أعـطاهم الله علمي وفهمي وجعلهم في صفي وأهـلاً لـولايتي ولـلإمـامـة من بعدي»[٥].

لا شـك أنّ الناظـر إلى هذه المـرويّات والتـأويلات من خـارج الحقـل المعـرفي الشيعي سيقـول إنها تحتاج إلى تـأسيس، إلى إثبات صحّتهـا... غير أن هـذا الاعتراض لا معنى لـه داخل ذلك الحقل، ما دامت هذه المرويات صادرة عن «الايمة»، والايمة عنـدهـم، فضلاً عن كونهم معصومين كالأنبياء ان لم يكن من جميع الأخطاء فعلى الأقل من الكبائر مثل الكذب[٦]، فهم «أولياء». والولاية في التصور الشيعي «سلطة الهية» خص الله بها الأنبيـاء والأولياء سـواء بسواء. ذلك أن كل الفرق بين النبي والولي، حسب ما يروونـه عن جعفر الصـادق، هو أن النبي يحِلُّ له من النسـاء أكثر من أربـع بينما لا يحـل ذلك للولي. أمـا ما عـدا هذا فـالولي في منزلة النبي يبلغ عنه ويتحدث باسمه، وتعتبر تعاليمه من تعاليم النبي أو هي نفسها[٧]. ومن هنا يقرر علماء الشيعـة «ان الأحكام الشرعيـة الإلهية لا تستقى إلا من نمـير مائهم (= الايمـة) ولا يصح أخذها إلا منهم، ولا تفرغ ذمة المكلف بالرجوع إلى غيرهم... وان في أخـذ الأحكام من الـرواة والمجتهدين، الذين لا يستقون من نمير مائهم ولا يستضيئون من نورهم، ابتعاداً عن محجة الصواب في الدين»[٨].

ولقد كان من الطبيعي أن لا يكتفي علماء الشيعة بتقرير مذهبهم استناداً إلى مـروياتهم الصحيحة عندهم، بل لقد كان عليهم أيضاً أن يـردوا اعتراضـات ومطاعن خصـومهم أهل

---

(٥) تجـد هذه المـرويات وكثيـراً غيرهـا في مختلف المصـادر الشيعيـة. ومن أهم المصـادر الاثنـا عشريـة، أبو جعفر محمـد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي** (طهـران: ١٢٧٨ هـ) أما بـالنسبة لـلاسماعيليـة، فإن أهم مؤلفاتهم في هذا المـوضوع هي كتب القـاضي النعمان: **دعـائم الإسلام**... تحقيق آصف بن عـلي أصغر فيضي (القـاهرة: دار المعـارف، ١٩٥١ ـ ١٩٦٠)؛ **تأويـل الدعـائم**، تحقيق محمـد حسن الأعـظمي (القـاهـرة: دار المعارف، [١٩٦٧ ـ ١٩٦٩])؛ **أساس التأويل**، تحقيق عارف تامر (بيروت: دار الثقـافة، ١٩٦٠)، **واختـلاف أصول المذاهب**، تحقيق مصطفى غالب (بيروت: دار الاندلس، ١٩٧٣).

(٦) من الشيعـة من يقول ان الأيمـة معصومـون اطلاقـاً ومنهم من يقول معصـومون من الكبـائر ويجـوز صدور الصغائر منهم.

(٧) الكليني، **أصول الكافي**، ص ٦٥.

(٨) محمد رضا المظفر، **عقائد الشيعة الامامية** (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٨١ هـ)، ص ٥٥ ـ ٥٦.

السنة وأن يعملوا على تأسيس مذهبهم على الصورة التي تجعل من «الإمامة» بديلاً عن الأصلين «العقليين» اللذين يعتمدهما أهل السنّة: الإجماع والقياس[9]. ومن أبرز من تصدّى لهذه المهمة الفقيه الإسماعيلي الكبير القاضي النعمان (متوفى سنة ٣٦٣ هـ أو ٣٥١ هـ؟) الذي عاصر الخلفاء الفاطميين الأربعة الأوائل وعمل معهم قاضياً ورفعه رابعهم المعز لدين الله منشىء القاهرة وباني جامع الأزهر، إلى مرتبة قاضي القضاة وداعي الدعاة. ويعتبر القاضي النعمان من أكثر الدعاة الإسماعيليين اطلاعاً على المذاهب الفقهية السنية وآراء فرقهم الكلامية مما مكنه من الرد على أهل السنة من داخل مرجعيتهم مستغلاً خلافاتهم.

ينطلق القاضي النعمان في تأسيس القول بالإمامة، وبالتالي في تأصيل أصول الشيعة من ذات المنطلق الذي انطلق منه الشافعي في رسالته، وهو أنّ القرآن «بيان للناس» فيه كل ما يحتاج إليه المسلمون في أمر دينهم كما قال تعالى: ﴿ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾ (النحل: ٨٩)، ولكنه بدلاً من أن يجعل بيان القرآن خمس مراتب ثم يركبها ليجعل الأصول أربعة كما فعل الشافعي معتمداً في ذلك على الربط بين عِدّة آيات قرآنية[10]، بدلاً من ذلك فضل القاضي النعمان الاعتماد في تصنيف أنواع البيان الشرعي في القرآن على آية واحد هي أكثر استجابة من غيرها، على مستوى التأويل، لوجهة النظر الشيعية في الإمامة، وهي قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء: ٥٩). وهكذا، وبتأويل «أولي الأمر» بمعنى «الايمة»، حصر القاضي النعمان البيان في ثلاثة أقسام: بيان الكتاب (= أطيعوا الله) وبيان السنة (= وأطيعوا الرسول) وبيان الايمة (= أولي الأمر منكم)، وبالتالي فلا إجماع ولا قياس ولا اجتهاد.

يقول القاضي النعمان في تقرير ذلك: «فما أبانه الله عز وجل فظاهر بكتابه واضح لعباده فقد أغناهم به عن بيان غيره، وما أحوجهم فيه إلى بيان الرسول وجب عليهم رده إليه كما أمر جلّ ذكره لذلك من كان في عصره، وما أشكل على من بعده (= بعد الرسول) وجب عليهم رده إلى ولي الأمر كما أمرهم جل ذكره. . . . ـ وبما أن ـ بيان الرسول وبيان أولي الأمر داخلان في حكم الكتاب، إذ كان الكتاب أوجب ذلك ونطق به ودل عليه ـ فقد ـ صار جميع الحلال والحرام والقضايا والأحكام والفرائض وجميع ما تعبد الله العباد به، وهذا القول مثبتاً في الكتاب بهذا المعنى واضح بيّن غير مشكل ولا مقفل ولا محتاج إلى القياس عليه ولا الاستدلال فيه ولا الرأي ولا الاجتهاد ولا الاستحسان ولا النظر كما زعم هؤلاء المختلفون» (= الفقهاء أصحاب المذاهب). ثم يضيف: «وسئل رسول الله عن كثير من الأشياء مما لم يكن الله عز وجل قد أنزل عليه فيها شيئاً فتوقف عن الجواب فيها ولم يقل برأيه ولا بقياسه ولا بشيء مما قال هؤلاء حتى أنزل الله عليه جواب ما سئل عنه. فَلَو جاز الجواب لأحد بغير ما في الكتاب لجاز له، لأنه أصح خلق الله تمييزاً وأصدق ظناً وأجود رأياً وقياساً واستحساناً واستدلالاً»[11].

---

(٩) نذكر هنا بأن الأصول الأساسية عند أهل السنة أربعة: القرآن والسنة النبوية والاجماع والقياس. أما القرآن فلا خلاف حوله بين الشيعة وأهل السنة الا في التأويل. وأما الحديث فلا يقبل الشيعة منه إلا ما يروونه عن أيمتهم، وهم يعتبرون ما ينص منه على شيء يخالف مذهبهم موضوعاً، كما أن أهل السنة يشكون في صحة كثير من الأحاديث التي يرويها الشيعة.

(١٠) انظر: القسم ١، المدخل، والفصل ٤.

(١١) النعمان، اختلاف أصول المذاهب، ص ٤٠ ـ ٤٣.

ثم يأخذ القاضي النعمان بعد هذا القول المجمل في مناقشة وإبطال أصول أهل السنة من إجماع وقياس واستحسان واقتداء بالصحابة . . . إلخ . وهكذا فإذا كان فقهاء أهل السنة يحتجون للاقتداء بالصحابة بحديث ورد فيه «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم . . .» فإن القاضي النعمان يرد عليهم قائلاً: كيف يجوز الاقتداء بجميع أصحاب رسول الله «في كل ما يقولونه ويفعلونه ويأمرون به وينهون عنه... وقد أصبنا هؤلاء الذين زعموا أنهم أصحاب رسول الله قد تفرقوا واختلفوا من بعده وتحاجزوا واقتتلوا فقتل بعضهم بعضاً . . .» وإذن، فإذا كان الحديث المذكور صحيحاً ـ والقاضي النعمان لا يطعن في صحته ـ فإن أهل السنة في رأيه قد اخطأوا الفهم عندما «جعلوا أصحاب النبي ها هنا كل من صحبه في حياته، وقد يصحب البر الفاجر والمؤمن الكافر . . فليس كل من صحب أحداً نسب إليه في دينه ومذهبه». والفهم الصحيح للحديث، في رأيه، يقتضي أن يكون المقصود بقوله «أصحابي كالنجوم»: الايمة من أهل البيت فهم «القدوة الذين يهتدي بهم المهتدون»[12]. ثم يحتج لذلك بقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ جاعلاً من هؤلاء أهل البيت وحدهم، كما يحتج بحديث يقول: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما ان تمسّكتم بهما لن تضلوا»[13].

أما «الإجماع» فإن القاضي النعمان يخصص له فصلين كاملين يناقش فيهما حجيته مركّزاً على اختلاف أهل السنّة أنفسهم حول تأسيسه وبيان كيفية انعقاده وزمانه . . . إلخ، مما عرضنا له في فصل سابق[14] لينتهي في آخر المطاف إلى تقرير أن هذا الذي يسمونه «الاجماع» غير مقبول شرعاً وأن «الاجماع» الوحيد المقبول شرعاً والمتحقق تاريخياً هو «الاجماع على ما جاء به كتاب الله جل ذكره وسنة نبيه وعلى ما كان المؤمنون عليه في حياته من اجتماعهم على طاعته والأخذ عنه والقبول منه والتسليم وترك التنازع والاختلاف»، ثم يضيف: «ولا يقع اسم الجماعة بعده إلا على من اجتمع على طاعة الإمام . . وكل جماعة تخرج عن طاعة الإمام وحكمه لا يقع عليها اسم الجماعة المسلمة . . . ولا يقع اسم الجماعة على قوم مفترقين مختلفين وإن كثروا لأنهم لم يجتمعوا على أمر واحد ومؤلف جامع . . . فمنظمو المسلمين وجامعوهم هم ايمتهم المنصبون من قبل الله عز وجل كما كان رسول الله منظم أصحابه وأهل عصره ومؤلفهم»[15].

أما استعمال العقل في أمور الدين فأمر باطل لأن القائلين «بالنظر وحجة العقل ممن ينتحل ملة الإسلام» الذين يقولون: «فما أنزل الله في كتابه أو ثبت لنا عن رسول الله فليس لنا إلا أن نتعقبه (= نتبعه) ولا نظر فيه . . . وما لم نجده في الكتاب ولا في سنة رسول الله استعملنا فيه النظر وحجة العقل، وما لم يثبت لنا في النظر وحجة العقل رفضناه» إن القائلين بهذا هم، في رأي القاضي النعمان، محقون في النصف الأول من دعواهم مخطئون في النصف الثاني منها: هم مصيبون «في ترك الاعتراض على الله عز وجل وعلى رسوله، والتسليم لما جاء به الكتاب وثبت من سنة الرسول» ولكنهم مخطئون في قولهم: «وما لم نجده في الكتاب ولا في السنة استعملنا فيه النظر وحجة العقل» لأن الله قال:

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٤.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧٢.
(١٤) انظر: القسم ١، الفصل ٣.
(١٥) النعمان، اختلاف أصول المذاهب، ص ١٣٠ ـ ١٣٤.

﴿وما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ (الانعام: ٣٨) وقال: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي﴾ (المائدة: ٣)، ولأن الرسول قال: «اتّبعوا ولا تبتدعوا». وإذن فليس هناك نقص في الكتاب، وإنما هناك جهل من الناس. والجاهل لأمر من أمور الدين مطالب بسؤال أهل العلم، أهل الذكر، لقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ (النحل: ٤٣) وقوله: ﴿ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ (النساء: ٨٣). و«أهل الذكر» و«أولي الأمر» و«الذين يستنبطونه» بمعنى واحد، انهم «الايمة». ثم يعترض القاضي النعمان على هؤلاء القائلين بـ «النظر وحجة العقل» اعتراضاً جدلياً سفسطائياً، قائلاً: ما قولكم في من نظر مثلكم واستدل بحجة عقله مثلكم فخالفكم فيما توصلتم إليه أنتم بالنظر وحجة العقل؟ ما حجتكم عليه وقد استعمل ما استعملتموه وذهب إلى مثل ما ذهبتم، فهل يكون الحق فيما قلتم أنتم وفيما قال مخالفكم فيكون الشيء حلالاً وحراماً؟[16].

أما القياس وهو عند القائلين به: «تشبيه الشيء بالشيء وتمثيل الأمر بالأمر والحكم بالحكم»، حسب تعبير القاضي النعمان فهو عنده غير معقول ولا مقبول، لأن الشيء إما أن يكون يشبه غيره «من كل جهاته وجميع معانيه وأسبابه» وفي هذه الحالة فهو الشيء نفسه وحكمه هو نفس الحكم المنصوص عليه فيه، وبالتالي فلا أصل ولا فرع ولا قياس. أمّا إن كان الشيء يشبه غيره في بعض جهاته ويخالفه في بعضها فإنه لا يعقل الحكم على احدهما بنفس حكم الآخر وإلا وجب الحكم على جميع الأشياء حكماً واحداً «لأن الأشياء الموجودة في العالم كلها لا بد أن يشبه بعضها بعضاً وتتفق معانيها في بعض حالاتها» (قارن هذا مع مبدأ المماثلة الهرمسي كما شرحناه في الفصل السابق). ثم يستعيد القاضي النعمان المطاعن التي رددها قبله منكرو القياس من أهل السنة أنفسهم، كالقول بأنّ الله فرق بين الأشياء في الحكم مع قيام وجوه من الشبه بينها فحكم في المتماثلات بأحكام مختلفات وفي المختلفات بأحكام متفقات: «فأوجب الله في كفارة اليمين إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة. وفي المحارب[17]: القتل والصلب وقطع اليد والرجل من خلاف، وفي جزاء الصيد على المحرم (= للحج): المثل من النعم، والصدقة، والصيام. وكل حكم في هذه الأحكام خلاف للذي قبله وكلها لشيء واحد. وأوجب سبحانه التيمم على من لم يجد الماء وعلى من أحدث أو بال أو جامع أو نام... فهذا حكم واحد لأشياء مختلفة. ومثل هذا كثير لا يجري عليه قياس»[18].

ورغم أن ابطال «النظر وحجية العقل» والقياس يستتبع حتماً إبطال الاستحسان والاستدلال فإن القاضي النعمان يأبى إلا أن يناقش أدلّة القائلين بهما وبالاجتهاد عموماً

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(١٧) ﴿انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً ان يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض﴾، انظر: القرآن، سورة المائدة، آية، ٣٣، هذا والمقصود بـ «المحارب» عند معظم فقهاء السنة هم قطاع الطرق.

(١٨) النعمان، المصدر نفسه، ص ١٥٦ ـ ١٥٨.

ليعترض عليها ويردها ولينتهي في آخر المطاف إلى نفس ما انطلق منه، إلى وجوب ترك استعمال العقل في أمور الدين واللجوء إلى سؤال «أهل الذكر» وطاعة «أولي الأمر» الذين هم: الايمة. وعلى الرغم من أن القاضي النعمان كان إسماعيلياً وفقيهاً فاطمياً فإنه في نقضه أصول السنة في كتابه اختلاف أصول المذاهب يعبر كذلك عن وجهة نظر الشيعة الاثني عشرية، بمعنى أن أطروحاته وردوده على أهل السنّة هي نفسها أطروحات الإمامية الاثني عشرية وردودهم.

على أنّ الاختلاف حول الأصول بين الشيعة وأهل السنّة لم يكن محصوراً في مجال الفقه والتشريع وحسب بل إنه يعم مسائل العقيدة أيضاً. وهكذا فإذا كانت قواعد الإسلام، أو أركانه، عند أهل السنّة، خمسة هي: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقامة الصلاة، وصوم رمضان، وايتاء الزكاة، والحج لمن استطاع إليه سبيلاً، حسب حديث شهير (ولا ذكر للإمامة فيه) فإن الحديث الذي ترويه الاثنا عشرية عن النبي في هذا الموضوع يقول: «بني الإسلام على خمس: الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية». وإذا كانت الولاية تأتي في المرتبة الخامسة في هذا الحديث فإن نفس الرواية تضيف مباشرة «وما نودي بشيء مثل ما نودي بالولاية»[١٩]، الشيء الذي يعني أنها تحتل المرتبة الأولى. أما الإسماعيلية فهم يجعلون دعائم الإسلام سبعة، ولرقم سبعة عندهم أهمية خاصة كما هو معروف. وهكذا نجدهم يروون حديثاً عن الإمام الباقر يقول فيه: «بني الإسلام على سبع دعائم: الولاية وهي أفضل وبها وبالولي ينتهي إلى معرفتها (= دعائم الإسلام)، والطهارة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد»[٢٠]. ولكل واحدة من هذه الدعائم ظاهر وباطن. أما معانيها في الظاهر فمعروفة، وأما في التأويل الباطني فهي، حسب القاضي النعمان، كما يلي:

المقصود **بالولاية** هو خلافة الله في الأرض. وحسب نظرية المثل والممثول التي يفسر بها الإسماعيلية عالم الدين وعالم الخلق، فمثلها آدم: «لأنه أول من افترض (= فرض) الله عز وجل ولايته وأمر الملائكة بالسجود له. والسجود: الطاعة وهي الولاية». **أمّا الطهارة فهي** «التطهُّر بالعلم» والمقصود هنا الفلسفة الإسماعيلية، ومثل الطهارة عندهم نوح لأنه «أول مبعوث ومرسل من قبل الله لتطهير العباد من المعاصي والذنوب... وجعل الله آيته التي جاء بها الماء (= الطوفان) الذي جعله للطهارة». **أمّا الصلاة فهي** الدعوة، والمقصود الدعوة إلى الإمام (قارن: الصلاة في اللغة هي الدعاء) ومثلها عندهم هو النبي إبراهيم «الذي بنى البيت الحرام ونصب المقام فجعل الله البيت قبلة والمقام مُصلًى» (قارن: البيت، بيت النبوة) **وأمّا الزكاة** وتدفع للإمام فهي الطهارة والصلاح بالتقرب إلى الإمام. فـ «ايتاء الزكاة.. الاتصال بأولياء الله ومن أقاموه، بصالح الأعمال لنيل الطهارة بذلك منهم والبلوغ إلى مبلغ

---

(١٩) ذكر هذا النص الامام موسى الصدر في المقدمة التي كتبها لكتاب: هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية** (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦٦). (الترجمة العربية)

(٢٠) النعمان، **تأويل الدعائم**، ص ٥١.

الصالحين عندهم وأهل العدالة من أوليائهم»، ومثلها مثل موسى ﴿إذ ناداه ربه بالواد المقدس طوى . اذهب إلى فرعون إنه طغى . فقل هل لك إلى أن تزكّى﴾ (النازعات: ١٦ ـ ١٨). وأمّا الصوم فهو «كتمان علم باطن الشريعة عن أهل الظاهر والإمساك عن المفاتحة به مَنْ لم يؤذن له في ذلك» (قارن: الصوم في اللغة: الإمساك) ومثله مثل عيسى الذي خاطب الله أمه مريم بقوله: ﴿فإمّا تَرَيِنَّ من البشر أحدا فقولي إني نذرت للرحمان صوما فلن أكلم اليوم انسيا﴾ (مريم: ٢٦). أمّا الحجّ فهو القصد إلى الامام (قارن: الحج في اللغة: القصد) ومثله محمد (ص) فهو أول من أقام مناسك الحج، بعد أن كان العرب يحجون إلى البيت بدون مناسك (= ومنه أيضاً ومن وصيه ابتدأت سلسلة الايمة). وأمّا الجهاد ويكون باليد واللسان وبالاعتقاد والنية وبالدعاء إلى دعوة الحق وبجهاد النفس وهو الجهاد الأكبر، والكل من أجل الإمام وتحت أمرة الإمام. ومثل الجهاد مثل سابع الأيمة «الذي يكون سابع أسبوعهم الأخير الذي هو صاحب القيامة وهو يعد سابعاً للنطقاء»[٢١] أي الرسل الكبار، وهذا الإمام السابع هو بمثابة المهدي المنتظر عند الاثني عشرية، ويسميه الإسماعيليون: القائم.

تضعنا هذه التأويلات الباطنية الإسماعيلية لـ «دعائم الإسلام» في قلب الرؤية العرفانية الشيعية. ونظراً لبعض الاختلافات بين الاثني عشرية والإسماعيلية، وهي اختلافات تتعلق ببعض التصورات التفصيلية[٢٢]، فإننا سنعرض لكل منهما على حدة.

---

(٢١) انظر تفصيل ذلك، في: المصدر نفسه. حيث يؤول القاضي النعمان هذه الأركان والشعائر الدينية الخاصة بها تأويلاً باطنياً يصرف معناها إلى الأمام.

(٢٢) فرق الشيعة كثيرة وقد وصل بها بعضهم إلى اثنتين وثمانين فرقة، غير أن أهم الفرق التي كان لها شأن في التاريخ الإسلامي السياسي والفكري ثلاثة: الاثنا عشرية والاسماعيلية والزيدية. وهذه الأخيرة هم اتباع زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب. وزيد هذا كان الأخ الأصغر لمحمد الباقر وكان تلميذاً لواصل بن عطاء مؤسس فرقة المعتزلة فصارت الزيدية متأثرة بالمعتزلة إلى حد كبير، بل كانت في الجملة على مذهب الاعتزال ولم تكن عرفانية، ولذلك سنركز اهتمامنا هنا على الاثنا عشرية والاسماعيلية لميولها العرفانية. أما الفرق الأخرى، كالفرق الغالية، فقد انقرضت أو اندمجت في الفرقتين المذكورتين. هذا وأيمة الاثنا عشرية هم: علي بن أبي طالب وقد توفي سنة ٤٠ هـ والحسن ٥٠ هـ والحسين ٦١ هـ وعلي زين العابدين ٩٤ هـ ومحمد الباقر ١١٣ هـ وجعفر الصادق ١٤٨ هـ وموسى الكاظم ١٨٣ هـ وعلي الرضا ٢٠٣ هـ ومحمد الجواد ٢١٩ هـ وعلي الهادي ٢٥٤ هـ والحسن العسكري ٢٦٠ هـ ومحمد بن الحسن العسكري المولود سنة ٢٥٥ هـ وهو عندهم الامام الغائب وهو الثاني عشر، ولذلك سميت الفرقة اثنا عشرية. وكان الامام الغائب هذا يمارس مهامه لمدة قصيرة بعد وفاة أبيه ثم «غاب الغيبة الصغرى»، كما يقولون، وقد امتدت احدى وسبعين عاماً «ثم ظهر لطائفة من خاصة شيعته» ليغيب بعد ذلك، كما يقولون، «الغيبة الكبرى» التي سيعود بعدها في آخر الزمان ليملأ الدنيا عدلاً فهو «المهدي المنتظر» عندهم. وهذا هو معنى «الغيبة»، أو «رجعة» الامام في اصطلاحهم. أما الاسماعيلية فيقولون بامامة علي بن أبي طالب والحسين وعلي زين العابدين ومحمد الباقر وجعفر الصادق واسماعيل بن جعفر (وهنا افترقت مع الاثنا عشرية التي تقول بامامة موسى الكاظم بدل اسماعيل)، ثم محمد بن اسماعيل ثم عبدالله ثم أحمد بن عبدالله ثم الحسين بن أحمد ثم عبيدالله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية بالقيروان. هذا والشيعة الاثنا عشرية معظمهم اليوم في ايران ومنهم شيعة لبنان أيضاً. أما الاسماعيليون فقد انقسموا على أنفسهم عدة فرق خصوصاً بعد سقوط الدولة الفاطمية بالقاهرة وتعيش جماعات منهم في سورية =

يجمع المؤرخون على أن التشيع لعلي بن أبي طالب وأبنائه من بعده لم يتجاوز مستوى الولاء السياسي ليكتسب أبعاداً دينية نظرية إلا في عصر الإمام السادس جعفر الصادق المتوفى ١٤٨ هـ، والذي انصرف بعد فشل الثورات والتحركات السياسية الشيعية إلى العمل على السيطرة الثقافية والايديولوجية، وذلك بأن جمع حوله مجموعة من الشخصيات العلمية والفلسفية أخذوا ينظرون للقضية الشيعية، قضية الإمامة أساساً، وفي ذات الوقت يردون على خصومهم المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة وغيرهم، وقد كانت هناك داخل هذه المجموعة من «الأطر» ـ أو الكوادر ـ العلمية التي كانت تعمل تحت توجيه جعفر، أو على الأقل تحت غطائه، مجموعتان رئيسيتان، كانت إحداهما مرتبطة بابنه موسى الكاظم (الذي سيكون الإمام السابع لفرقة الاثني عشرية) بينما كانت الأخرى مرتبطة بابنه اسماعيل (الذي تنسب إليه الإسماعيلية، وكان الإمام جعفر قد نص له بالإمامة من بعده غير أنه توفي في حياة والده فصرف جعفر الإمامة إلى ابنه الآخر موسى كما تقول الاثنا عشرية، بينما تقول الإسماعيلية إن الإمامة انتقلت إلى محمد بن اسماعيل وهو الامام السابع عندهم).

كان على رأس المجموعة الأولى المرتبطة بموسى بن جعفر شخصية فلسفية كلامية بارزة هو هشام بن الحكم المتوفى سنة ١٩٥ هـ، وقد ألَّف هو وزملاؤه كتباً كثيرة منها كُتُبٌ في «الإمامة» وأخرى في «المعرفة» وأخرى في «نقض رسالة الشافعي»[٢٣]، وحسب معلوماتنا الراهنة فإن التأليف في «المعرفة» لم يكن شائعاً لدى المتكلمين من غير الشيعة، تماماً كالتأليف في «الإمامة»، في هذا العصر عصر التدوين والبناء الثقافي العام، وبالتالي فإن اختصاص متكلمي الشيعة، وفي هذا العصر بالذات، بالتأليف في «الإمامة» و«المعرفة» يدل دلالة قوية على أن هذين الموضوعين كانا يشكّلان الدعامتين الأساسيتين اللتين كان يشيد المذهب عليهما. ورغم أنّ كتب هؤلاء المنظمين الأوائل للمذهب الشيعي المنظّرين له لم تصلنا بنصوصها، فإنه من الواضح أن «المعرفة» التي كانت موضوع اهتمامهم هي تلك الخاصة بالأئمة أو التي تؤسس علم الائمة: أعني المعرفة بالمعنى العرفاني الغنوصي للكلمة، وبالتالي يمكن القول إن العرفانية الشيعية الاثني عشرية تجد مرجعيتها الأولى والأساسية في تلك المؤلفات التي كتبها هشام بن الحكم وجماعته الذين كانوا يعملون مع جعفر وابنه موسى. ولا يستبعد أن يكون كثير مما نسب إلى جعفر من أقاويل ذات مضمون عرفاني، وأيضاً إلى أبيه الباقر، هو مما روَّجه هؤلاء المتكلمون الشيعة بالذات.

يبقى بعد هذا إثبات الصلة بين هؤلاء المتكلمين الشيعة وبين الموروث العرفاني

= ولبنان وفي الهند وباكستان وفي انحاء أخرى من العالم.

(٢٣) ابو الفرج محمد بن اسحق ابن النديم، **الفهرست**، تحرير غوستاف فلوغل ([ليبزيغ: فوغل، ١٨٧١ ـ ١٨٧٢])، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

الهرمسي، وهذه مسألة ليس من الصعب البت فيها، على الرغم من افتقادنا لمؤلفاتهم، إذ يكفي أن يتصفح المرء ما يروى عن الإمام جعفر من أحاديث وما ينسب إليه من أقوال حتى يرى الطابع الهرمسي فيها واضحاً وضوحه في الأدبيات العقائدية الشيعية اللاحقة، والإسماعيلية منها خاصة. أضف إلى ذلك ما حفظته لنا كتب الفرق من آراء متناثرة لهشام بن الحكم، المتكلم «الفيلسوف» العرفاني الذي قال عنه ابن النديم انه كان «من متكلمي الشيعة ممن فتق الكلام في الإمامة وهذّب المذهب والنظر وكان حاذقاً بصناعة الكلام»[24]. لقد نقل عنه مؤرخو الفرق آراء ونظريات ذات أصل هرمسي واضح[25]، كما أشار بعضهم إلى تأثره بالديصانية وأخذه عنها[26]، والديصانية فرقة غنوصية معروفة تنسب إلى ديصان، أو برديصان، الذي ظهر في القرن الثالث الميلادي بمذهب عرفاني كان عبارة عن أمشاج من الافلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة والرواقية المتأخِّرة، وبالتالي يلتقي مع الهرمسية في مجمل فلسفتها الانتقائية. ولا بد من الإشارة إلى جانب ذلك كله إلى ما هو معروف من رواج الموروث الهرمسي في حاشية جعفر الصادق نفسه الذي ينسب إليه أنه كان على علم بالكيمياء وعلوم الأسرار وان جابر بن حيان تتلمذ عليه.

وبعد، فما هو مضمون عرفانية الشيعة الاثني عشرية التي تتخذ من جعفر الصادق مرجعيتها الأساسية؟

لعلّ من أبرز الخصائص المميزة للأدبيات العرفانية الاثني عشرية أنها تعرض تصوراتها وتفاصيل مذهبها، لا في صورة منظومة فلسفية كما تفعل الإسماعيلية، بل في صورة أحاديث للايمة، وفي مقدمتهم جعفر الصادق. ويعتبر كتاب **أصول الكافي** لمحمد بن يعقوب الكليني المتوفى سنة ٣٢٩ هـ من أهم المصادر في هذا المجال، إن لم يكن المصدر الرئيسي والأهم. ولا بد من الإشارة إلى أن أحاديث الأيمة الشيعة الكبار، كجعفر الصادق وأبيه الباقر لا ترويها المصادر الشيعية الرسمية وحدها، بل يرويها المؤرخون والمتصوفة وغيرهم. من ذلك هذا الحديث الذي يذكره المسعودي المؤرخ ـ وكان شيعياً ـ عن جعفر الصادق، وهو حديث نقرأ فيه بوضوح «رؤيا» هرمس التي تعرفنا عليها في مدخل هذا القسم من الكتاب، يقول المسعودي: «وروي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: إن الله حين شاء تقدير الخليقة وذر البرية وإبداع المبدعات نصب الخلق في صورة كالهباء قبل دحو الأرض ورفع السماء وهو في انفراد ملكوته وتوحيد جبروته، فأتاح نوراً من نوره فلمع، ونزع قبساً من ضيائه فسطع، ثم اجتمع النور في وسط تلك الصورة الخفية فوافق ذلك صورة نبينا محمدٍ صلى الله عليه وسلم. فقال الله عز وجل من قائل: أنت المختار المنتخب، وعندك مستودع نوري وكنوز هدايتي، من أجلك أسطح البطحاء وأموّج الماء وأرفع السماء وأجعل

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٢٥) انظر: الجابري، **تكوين العقل العربي**، ج ١، الفصل ١٠، ص ٢٢٨.

(٢٦) أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد الخياط المعتزلي، **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد وما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، تحقيق البيرنصري نادر (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د. ت.])، ص ٣٧.

الثواب والعقاب والجنة والنار، وانصب أهل بيتك للهداية وأوتيهم من مكنـون علمي ما لا يشكـل عليهم دقيق ولا يعييهم خفي، واجعلهم حجتي عـلى بريّتي والمنبهـين على قـدرتي ووحـدانيتي. ثم أخـذ الله الشهـادة عليهم بالربوبية والإخلاص وبالوحدانية، فبعد أخذ ما أخذ من ذلك الشارب ببصائر الخلق انتخب محمدا وآله وأراهم أنّ الهداية معه والنور له والإمامة في آله، تقديماً لسنة العدل وليكون الاعذار متقـدماً، ثم اخفى الله الخليقـة في غيبه وغيّبها في مكنون علمه ثم نصب العوامل وبسط الزمان وموج الماء وأثار الزبد وأهاج الدخان فـطفا عـرشه على الماء، فسطح الأرض على ظهر الماء وأخرج من الماء دخاناً فجعله السماء، ثم استجـابت الأرض والسماء إلى الطاعة فأذعنتا بالاستجابة، ثم انشأ الله الملائكة من أنوار أبدعـها وأرواح اخترعهـا وقَرَن بتـوحيده نبـوة محمد صلى الله عليه وسلم فشهره في السماء قبـل بعثته في الأرض. فلما خلق الله آدم أبـان فضله للملائكـة وأراهم ما خصه به من سابق العلم حيث عرفه عند استنبائه إياه اسماء الأشياء، فجعل الله آدم محـراباً وكعبـة وباباً وقبلة أسجد إليها الأبرار والروحانيين الأنوار، ثم نبّه آدم على مستودعـه وكشف له عن خـطر ما ائتمنـه عليه، بعـدما سماه إماماً عند الملائكة، فكان حظ آدم من الخير ما أراه من مستودع نورنا. ولم يزل الله تعالى يخبيء النور تحت الزمان إلى أن وصل محمداً صـلى الله عليه وسلم في ظـاهر الفـترات، فدعـا الناس ظـاهراً وبـاطناً ونـدبهم سراً واعلاناً، واستدعى عليه السلام التنبيه على العهد الذي قدمه إلى الذر قبل النسل فمن وافقه وقبس من مصباح النور المقدم اهتدى إلى سره واستبان واضـح أمره، ومن ألبسـه الغفلة استحق السخط» ثم يضيـف الحديث على لسان جعفر: «وانتقل النور إلى غرائزنا ولمع في أيمتنا فنحن أنوار السماء وأنوار الأرض، فبنا النجـاة ومنّا مكنون العلم وإلينا مصير الأمور وبمهدينا تنقطع الحجج، خاتمة الأيمة ومنقذ الأمـة وغايـة النور ومصـدر الأمور. فنحن أفضل المخلوقين وأشرف الموحدين وحجج رب العالمـين، فليهنأ بـالنعمة من تمسـك بولايتنـا وقبض على عروتنا» ويختم المسعودي قائلاً: «فهذا ما روى عن أبي عبدالله جعفر بن محمد عن أبيـه محمد بن عـلي عن أبيه علي بن الحسين عن أبيه الحسين بن علي عن أمير المؤمنين» علي بن أبي طالب[٢٧].

الله في انفراد ملكوته وتوحيد جبروته، إتَاحَتُه نوراً من نـوره وقبساً من ضيـائه، نَصْبُـه الخلق في صـورة كالهبـاء، اجتماعُ ذلـك النور وسط الصـورة الخفية ومـوافقته محمـداً (ص)، تكليمُ الله لـه (= كلمته)، تسطيحُ الأرض وتمـويجُ المـاء ورفـع السـماء من أجله، تنصيبُـه للهداية، خلقُ الكون وبسط الزمان وإبداع الملائكة وقرن توحيده بنبوة محمد. . . إلخ، تلك عناصر أساسية في بنية الميتافيزيقا العرفانية الشيعية، الاثني عشرية والإسماعيليـة، وهي عناصر تطابق، على التوالي، العناصر التالية في الميتافيزيقا الهرمسية: الإله المتعالي، الكلمة أو العقـل الأول، الهباء، الطبيعة، الإنسان السماوي (الذي يجعل منه النص المذكور آدم بينـما يجعل من العقل الأول النبي محمداً) ظهور العناصر الأربعـة. . . إلخ. أمـا «الهدايـة» التي «خص» الله بها أهل بيت النبي فهي تذكرنا بـ «الهداية» التي الزم هرمس نفسه القيام بها بعد أن رأى ما رأى في رؤياه الكشفية التي نشرناها في مدخل هذا القسم.

في هـذا الحديث الـذي يرويـه المسعودي عن جعفـر، وترويه مصـادر شيعيـة أخـرى، تتـأسس معرفـة أيمة الشيعـة ليس فقط على «العلوم» التي ورثـوها عن النبي محمـد (ص) بل

(٢٧) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق يوسف أسعد داغر (بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٣٨ ـ ٣٩.

أيضاً ـ وهذا هو الجانب العرفاني فيها ـ على الانتظام في سلك ما تعبر عنه العرفانية الإسلامية، شيعية كانت أو صوفية، بـ «الحقيقة المحمدية» و«النور المحمدي»، الذي لمع وسطع من نور الله فكان أول ما أبدعه الله، هذا النور الذي يسري في الكون منذ الأزل والذي منه كانت نبوة آدم ومن جاء بعده من الأنبياء إلى أن وصل محمد بن عبدالله، النبي الأمي المكي، فانتقل منه إلى الايمة الشيعة من بعده الذين سيكون آخرهم هو المهدي المنتظر «خاتمة الايمة ومنقذ الأمة وغاية النور».

وتأكيداً لهذا المعنى تنسب المصادر الشيعية إلى الإمام جعفر أيضاً قوله: «إنّ الله خلقنا من نور عظمته ثم صور خلقنا من طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش فأسكن ذلك النور فيه، فكنا نحن خلقاً بشراً نورانيين، ولم يجعل لأحد في مثل الذي خلقنا فيه نصيباً، وخلق أرواح شيعتنا من طينتنا»[٢٨]. ليس هذا وحسب بل ان المصادر الشيعية تؤسس أحاديث الأيمة في هذا الموضوع على حديث نبوي يقول فيه النبي عن نفسه: «أول ما خلق الله نوري»، وهناك حديث مماثل يقول فيه النبي «كنت نبياً وآدم بين الطين والتراب». **والمطابقة هنا بين «النور المحمدي» ـ أو «الحقيقة المحمدية» ـ وبين العقل الكلي في الأدبيات الهرمسية مطابقة واضحة**، يصرح بها بعض فلاسفة الاسماعيلية وبعض كبار المتصوفة الباطنيين كابن عربي، كما سنرى ذلك في الفصل القادم.

هذا الانتظام في سلك النور المحمدي، النور الذي يشكل الحقيقة الأولى التي أبدعها الله والتي يقتبس منها الأنبياء أنوار النبوة، هو معنى «الولاية»، ولاية الامام في العرفانية الشيعية. وبما أن هذا النور المحمدي يسري في الايمة الشيعة من طريقين، الطريق الازلي المنطلق من الحقيقة المحمدية التي كانت أول ما أبدع الله، والطريق البشري المنحدر اليهم من شخص النبي محمد الأمي المكي، فإن «علم» الامام سيكون أكمل وأتم من علم الأنبياء السابقين لمحمد. وهذا ما يقرره حديث آخر منسوب إلى جعفر الصادق يقول فيه: «ورب الكعبة لو كنت بين موسى والخضر لاخبرتهما أني أعلم منهما ولأنبأتهما بما ليس في أيديهما، لأن موسى والخضر عليهما السلام اعطيا ما كان، ولم يعطيا علم ما يكون وما هو كائن حتى تقوم الساعة، وقد ورثناه من رسول الله وراثة»[٢٩]. ويقول جعفر أيضاً فيما تروي عنه المصادر الشيعية: «إن العلم الذي أنزل مع آدم لم يرفع، وما مات عالم إلا وقد ورث علمه»، والمقصود بـ «العالم» هنا العالم الشيعي، أي الإمام[٣٠].

وبما أن الايمة عند الشيعة الاثني عشرية عددهم اثنا عشر إماماً ـ ومن هنا اسمها ـ فلقد جعلوا لكل نبي من الأنبياء الكبار «أولي العزم»[٣١] اثني عشر إماماً من بعده أولهم «الأساس»

---

(٢٨) أورده الملاصدرا، على شرحه لكتاب الكليني. **أصول الكافي** في كتاب: **التوحيد**، باب النوادر، شرح الحديث الثالث، ذكره مترجماً كتاب كوربان، **تاريخ الفلسفة الاسلامية**، ص ٩٨، هامش رقم (١).

(٢٩) الكليني، **أصول الكافي**، ص ١٥٧.

(٣٠) انظر تفاصيل واحاديث في الموضوع نفسه، في: المصدر نفسه، فصل «في ان الايمة ورثة العلم يرث بعضهم بعضاً»، وفصل «في أن الايمة ورثوا علم النبي وجميع الانبياء والأوصياء الذين سبقوهم».

(٣١) الأنبياء الكبار المقصودون هنا هم آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد، ويضيف بعضهم داود. وهؤلاء كلهم «أولو العزم» إلا آدم لأنه نسي ما أمره الله به من عدم الاقتراب إلى شجرة الجنة. وفي =

وسمي بهذا الإسم لأنه أولهم ويؤسس سلسلتهم، ويسمى «الوصي» كذلك لانه الذي أوصى له النبي بالإمامة من بعده، كما أوصى الرسول محمد لعلي بن أبي طالب. وقد توالت أدوار الأنبياء الكبار عندهم على هذا الشكل: بين كل نبي ونبي اثنا عشر اماماً، تشبيهاً ومماثلة مع البروج الاثني عشر، ومع الينابيع الاثني عشر التي فجرها موسى بعصاه من الصخر، ومع الاثني عشر شهراً في كل سنة... إلخ. وادوار الايمة بين نبي ونبي كأدوار الأنبياء أنفسهم هي تجليات لسريان حقيقة واحدة في الوجود هي «الحقيقة المحمدية»، وبالتالي فالأيمة أنفسهم حقيقة واحدة، وكما يقول علماء الشيعة: «فكل الايمة قدر واحد وحقيقة واحدة متمثلة في اثني عشر شخصاً، وما يصدق على أحدهم يصدق على الآخرين»[٣٢].

هذه الوحدة العضوية بين أدوار الأنبياء وأدوار الايمة، بين حقيقة النبي وحقيقة الإمام، تطرح مسألة الفرق بين النبوة والولاية، وقد عالج الكليني هذه المسألة في عدة أبواب من كتابه، منها على الخصوص «باب طبقات الانبياء والرسل» و«باب الفرق بين النبي والرسول والمحدَّث» و«باب الاضطرار إلى الحجة» (= كتاب الحجة من أصول الكافي) أورد فيها أحاديث أيمة الشيعة في هذا الموضوع، منها هذا الحديث المنسوب إلى جعفر الصادق. قال الكليني: «كتب الحسن بن العباس المعروف بالرضي لأبي عبدالله (جعفر الصادق): جعلت فداك اخبرني ما الفرق بين الرسول والإمام والنبي؟ فأجاب: الفرق بين الرسول والنبي والإمام أن الرسول هو الذي ينزل عليه جبريل فيراه ويسمع كلامه، وينزل عليه الوحي، وربما رأى في منامه نحو رؤيا إبراهيم. والنبي ربما سمع الكلام وربما رأى الشخص ولم يسمع. والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص».

وإذن، فهناك مرتبتان: مرتبة الرسول وهو الذي يوحى إليه ويكلف بتبليغ الرسالة، ومرتبة النبي والإمام ويوحى إليهما ولكن دون أن يكلفا بتبليغ رسالة جديدة وإنما يشرحان رسالة الرسول الذي يندرجان في دوره. وهذه المرتبة الثانية هي مضمون «الولاية» عند الشيعة، إنها نبوة الإمام، وهي مستمرة ولم تختم، ولن تختم إلا بعودة الإمام الغائب، الإمام الثاني عشر. أما ما ختم بمجيء محمد، «خاتم النبيين والمرسلين» فهو الرسالة، وبالتحديد «نبوة التشريع» التي تتضمن بيان الفروض والأحكام. أما النبوة بمعنى تلقي الكلام الإلهي فهي مستمرة في أشخاص الأيمة.

وكما أنّ النبوة صنفان: **عامة مطلقة**، وهي النور المحمدي، أو الحقيقة المحمدية التي تسري في الوجود، كما قلنا، ومنها اقتبس الانبياء أنوار النبوة، **وخاصة مقيدة**، وهي هذه الأنوار التي يقتبسها كل نبي والتي تشكل روح نبوته، فإن الولاية صنفان كذلك: **ولاية مطلقة** تباطن النبوة العامة ويختمها علي بن أبي طالب، **وولاية خاصة** تباطن دور كل نبي من الأنبياء الكبار ويختمها الإمام الأخير في دوره، الإمام الثاني عشر برجعته. وبالنسبة لدور النبي

= القرآن ﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما﴾ انظر: القرآن، سورة طه، آية، ١١٥، و﴿فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل﴾، المصدر نفسه، سورة الاحقاف، آية، ٣٥.

(٣٢) حيدر آملي، ذكره: كوربان، **تاريخ الفلسفة الاسلامية**، ص ٩٧.

محمد، فخاتم الولاية الخاصة بدوره هو الإمام الشيعي الثاني عشر الغائب.

وإنما كان علي بن أبي طالب خاتماً للولاية المطلقة لأنه من نفس نور محمد، كما تقول المصادر الشيعية التي تروي عدة أحاديث تؤكد هذا المعنى، منها حديث يقول فيه النبي: «أنا وعلي من نور واحد» وآخر يقول فيه: «خلقت انا وعلي من نور واحد قبل أن يخلق الله آدم بأربعة عشر ألف عام». ويشرح هذا الحديث كيف انتقل هذا النور الواحد، نور محمد وعلي، الذي كان أول ما خلق الله، بين طبقات الأنبياء وأيمة أدوارهم حتى انقسم الى جزئين: جزء حل في محمد وجزء حل في علي. وتؤكد المصادر الشيعية هذا المعنى بحديث أكثر شهرة تذكره حتى المصادر السنية. في هذا الحديث يخاطب النبي محمد ابن عمه علي بن أبي طالب قائلاً: «لولا أن يقول فيك طوائف من أمتي ما قالت النصارى في عيسى بن مريم لقلت فيك اليوم مقالاً لا تمرّ على ملأ من المسلمين إلا أخذوا من تراب رجليك وفضل طهورك يَسْتَشْفُون به. ولكن حسبك ان تكون مني وأنا منك، ترثني وأرثك وأنت مني بمنزلة هارون من موسى. إلا أنه لا نبيَّ بعدي». لنضف أخيراً حديثاً يروونه عن النبي يقول: «ارسل علي مع كافة الأنبياء سراً وأرسل معي جهراً» ويعززون هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿إنما أنت منذر ولكل قوم هادٍ﴾ (الرعد: ٧)، فيفسرون هذه الآية بأن لكل نبيّ هادياً وبما أن نور الأنبياء قبس من النور المحمدي، وبما أن نور علي من نور محمد، فإن علياً سيكون حاضراً سراً مع كل نبي.

هذه المنزلة التي ترفع المصادر الشيعية إليها علي بن أبي طالب ينسحب أثرها مباشرة على الايمة إذ تجعل «الحقيقة المحمدية» الأزلية تسري فيهم من جهة فاطمة بنت الرسول ومن جهة زوجها علي بن أبي طالب، أي من جزئي «النور المحمدي» معاً، الجزء السرمدي والجزء البشري. ومن هنا كان الايمة أكمل علماً من الانبياء السابقين على محمد، ومن هنا أيضاً نفهم معنى الحديث الذي يروى عن جعفر الصادق ويقول فيه: «إن الإمام إذا أراد ان يَعْلَمَ عَلِمَ» بمعنى أنه إذا أراد علم الغيب علمه، وقوله: «إن سليمان ورث داود وإن محمداً ورث سليمان وإنا ورثنا محمداً، وإن عندنا علم التوراة والانجيل والزبور وتبيان ما في الأرواح». وتضيف الرواية أن جعفر نفى أن يكون المقصود هو مجرد معرفة ما في التوراة والإنجيل والزبور وقال: «ليس هذا هو العلم، إن العلم ـ هو ـ الذي يحدث يوماً بعد يوم وساعة بعد ساعة» أي وحياً. ومن هنا نفهم أيضاً معنى قول جعفر الصادق لأصحابه انه كان يتأمل القرآن حتى يسمعه من جبريل كما سمعه محمد صلى الله عليه وسلم[٣٣].

- ٣ -

هذه النظرة إلى الإمام التي تعتمد الشيعة الاثنا عشرية في صياغتها وتشييدها على ما ترويه من أحاديث منسوبة إلى النبي أو إلى الأيمة الشيعة الكبار هي ذات النظرة التي شيدتها الإسماعيلية، ليس اعتماداً على المرويّات المذكورة وحسب ـ ولهم مرويات أخرى خاصة بهم ـ بل أيضاً اعتماداً على منهجهم المفضل، منهج المماثلة، مما جعلهم يضفون على نظرية النبوة

(٣٣) الكليني، أصول الكافي، ص ٥٤.

والولاية الشيعية طابعاً نظرياً وظفوا فيه الموروث الهرمسي بشكل واسع.

وكما سبق أنّ أشرنا في مستهلّ الفقرة السابقة، فإذا كانت الأدبيات الاثنا عشرية حول الإمامة وفلسفة النبوّة تجد مصدرها في المجموعة التي كان على رأسها هشام بن الحكم والتي كانت تعمل تحت إمرة جعفر الصادق فإنّ فلسفة الإسماعيلية في النبوة والولاية تجد مرجعيتها في المجموعة الثانية التي كانت تعمل بزعامة أبي الخطاب وميمون القدّاح، وقد كان هذا الأخير شخصية علمية بارزة عمل مولى لجعفر الصادق قبل أن يصبح على رأس جماعة مرتبطة بابنه اسماعيل. وتقول المصادر الشيعية وغيرها إنه عندما توفّي إسماعيل في حياة والده جعفر ساق ميمون القدّاح وجماعته الإمامة إلى محمد بن إسماعيل، وكان ذلك هو عقد ميلاد الفرقة الإسماعيلية. كان ميمون القدَّاح طبيباً للعيون وذا ثقافة واسعة ويعتبر بحق واضع أسس العرفانية الإسماعيلية. وعندما توفي حوالي سنة ١٩٨ هـ، خلفه ابنه عبدالله في الدعوة لمحمد ابن إسماعيل وتوطيد دعائم المذهب. (يقول خصوم الإسماعيلية ان إسماعيل بن جعفر لم يخلف ولداً وأنّ ميمون القداح نسب ابنه عبدالله إلى إسماعيل وسماه محمداً، أو ادعى هو نفسه أنه محمد بن اسماعيل... وكانت الحركة الإسماعيلية هذه قد دخلت بعد وفاة إسماعيل في دور الستر مما جعل كل الإدعاءات والاحتمالات ممكنة).

في هذه الفترة الغامضة من تاريخ الإسماعيلية، فترة الائمة الثلاثة المستورين: محمد بن اسماعيل، وابنه عبدالله، وأحمد ابن هذا الأخير، وضعت دعائم الفلسفة الإسماعيلية بزعامة ميمون القداح وابنه عبدالله ورجال الدعوة الآخرين الذين انكبّوا على تأليف الكتب والمنشورات «السرية» الفلسفية منها والدعائية. ويكفي التذكير هنا بأنّ رسائل اخوان الصفا (بما فيها الرسالة الجامعة الملخّصة لها الكاشفة عن بعض رموزها وتلميحاتها المتعلقة بالمذهب) قد ألفت في هذه الفترة بالذات، فترة إمامة عبدالله بن محمد بن إسماعيل وابنه أحمد (توفي الأول سنة ٢١٢ هـ والثاني سنة ٢٦٥ هـ). والفلسفة الإسماعيلية فلسفة دينية تتمحور كلها حول محور واحد هو: النبوّة والولاية. وبما أنّ المرويات التي تؤسس نظرية النبوة والولاية عند الإسماعيلية على مستوى «الدليل النقلي» هي ذاتها التي تعرّفنا عليها في الفقرة السابقة عند عرضنا لمذهب الاثني عشرية، فإننا سنقتصر هنا على المعطيات التي تؤسسها على مستوى «الدليل العقلي» والتي صاغها صياغة فلسفية الفيلسوف الإسماعيلي الكبير أبو يعقوب السجستاني، أو السجزي أستاذ الكرماني وأحد المنظِّرين الأوائل للمذهب.

اعتمد أبو يعقوب السجستاني في التنظير للمذهب الإسماعيلي في النبوة طريقة المماثلة التي شرحناها في الفصل السابق. وهكذا نجده ينطلق من إبراز تفاوت الموجودات وتفاضلها ابتداء من عالم الجماد إلى عالم الحيوان إلى عالم الإنسان ليستنتج من ذلك، بالمماثلة، «ضرورة» وجود صنف من البشر أفضل من الآخرين، طبقاً لمبدأ التفاضل السائد في الوجود، وهذا الصنف هم الأنبياء. هذه الطريقة «العقلية» في إثبات النبوة ـ التي تتميز كما يقول عن اعتقاد التقليد المعتمد على الأخبار والروايات والذي هو اعتقاد «الحشوية»، كما تتميّز عن اعتقاد التقليد المعضد باستنباطات «وهمية» والذي هو اعتقاد المتكلمين ـ هي أفضل الطرق، في

نظره، لأنها فضلاً عن كونها طريقة «أهل الحقائق الذين أخذوا عن عترة النبي والوصي» فهي طريقة يشهد لها بالصحة نظام العالم وتراتب أجزائه وانتظام الموجودات فيه على صورة مخصوصة. وهكذا فبناء على مبدأ التفاضل الذي قلنا إنه يسود الموجودات باختلاف عوالمها، فإنّ في كل موجود من هذه الموجودات ما هو بمثابة «الرسول» فيها. من ذلك مثلاً ان قوام الحياة في الإنسان يرجع إلى تسوية أعضائه الداخلية، وهذه قوامها بالأغذية. وإذن فالأعضاء الداخلية «أول رسول من الطبيعة إلى الحيوان، والأغذية آخر رسول»، وبالمثل فإنه «لمّا كانت الرسل صلوات الله عليهم إنما أتت لتأمرنا بالمحمودات وتنهانا عن المذمومات التي هي سبب ظهور الحياة النفسانية، ووجدنا العقل أيضاً يأمرنا بالمحمود الحسن وينهانا عن المذموم القبيح وأن الرسول إنما يؤدي إلينا ما تعرفه عقولنا فنقبل منه ذلك من أجل معرفة عقولنا... إذن فهو ـ العقل ـ أول رسول من الصانع (= الإله الصانع) إلينا ليأمرنا وينهانا، والرسول الجسماني (= النبي) آخر رسول إلينا، فقد شبهنا الرسل بالأغذية التي بها قوام الحياة في الأعضاء الداخلية، وشبهنا عقولنا بالأعضاء الداخلية التي تتقبل الحياة من الأغذية، وقد صح أن أول رسول من الصانع إلى المصنوعين إنما هو العقل... وما لم نقبل أثر العقل لا يلزمنا قبول آثار الرسول الجسماني أي آخر رسول. وإذا نظرنا فيما أدته الرسل إلينا وفيما حكمت به عقولنا وجدنا بينهما اتفاقاً أو مشاكلة، لأن أول دعوة دعانا إليها الرسول صلوات الله عليه هي الشهادة بإثبات الصانع، ووجدنا عقولنا تشهد بها أولاً... فإذن، العقل أول رسول إلينا في إثبات الصانع والرسول الجسماني اخر رسول إليه»[٣٤].

وإذ قد ثبت أن العقل أول رسول إلينا فيجب فحص طرق ظهوره فينا، وهي عند السجستاني أربعة: العقل الذي فينا بالغريزة، والعقل الذي يظهر فينا بالإيمان بالرسول، والعقل الذي نكتسبه بالشريعة، والعقل الذي نكتسبه بالتأويل. فمن اقتصر العقل عنده على الطريق الأول «فقد وقع في التعطيل»، ومن اقتصر على الطريق الأول والثاني «فقد وقع في العمى والتضليل» ومن أضاف إليهما الشريعة استعملها بجهده ولكن لم يرتقِ إلى الطريق الرابع «فقد وقع في الغمة والتشبيه»، ومن ارتقى منها إلى الرابع «ووقف على التأويلات فقد استمسك بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها، واستحق أن يسمى حكيماً بالغريزة، متديناً بالرسول، مسلما بالشريعة، مؤمناً بالتأويل»[٣٥].

العقل بالغريزة يدل، عن طريق المماثلة، على وجوب إرسال الرسل، والرسول يتلقى الرّسالة أي «التنزيل» من الله فيأتي بالشريعة، فمن يقوم بالتأويل؟ إنه **الوصيّ** الذي يكون «صامتاً» عندما يكون الرسول حياً «ناطقاً»، فإذا غاب «الناطق» خرج «الصامت» من صمته وأخذ في تأويل التنزيل شارحاً للناس حقائقه كاشفاً عن باطنه. وعندما يغيب الوصيّ، وهو الأساس أيضاً، يتولّى الأيمة التأويل من بعده: إمام بعد إمام إلى الإمام السابع المتمّ لدور «الناطق»، ولذلك يسمى **الإمام المتمّ**، وهو في الدور المحمدي، عند الإسماعيلية، محمد بن إسماعيل. (كان يجب أن يكون الثامن ولكنهم اسقطوا الحسن بن علي بن أبي طالب إذ

---

(٣٤) ابو يعقوب السجستاني، اثبات النبوات، تحقيق عارف تامر (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٢)، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥١.

اعتبروه إماماً مستودعاً وساقوا الإمامة من علي بن أبي طالب إلى ابنه الحسين الذي اعتبروه إماماً مستقراً، تستقر الإمامة في عقبه، ومنه ساقوها إلى زين العابدين ثم إلى محمّد الباقر فجعفر الصادق فابنه إسماعيل ثم محمد بن هذا الأخير).

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو التالي: إذا كان الرسول يتلقى التنزيل وحياً من الله **فمن أين يأخذ الوصي حقيقة التأويل؟**

ويأتي الجواب باعتماد المماثلة بين عالم السماء وعالم البشر: ذلك أن منزلة الوصي من النبي في عالم الدين كمنزلة «التالي» (= العقل الثاني = النفس الكلية) من «السابق» (= العقل الأول = الإله الصانع). ولما كان «ابتداء كلام الله تعالى لما اتحد بالأيس الأول (= الموجود الأول = العقل الأول) لم يكن له صوت ولا نقش بل كان معلوماً بين إفادة «السابق» واستفادة «التالي»، ثم سلك طريق التركيب فصار منقوشاً من جهة نظمه ومرتبته، غير صوت، ثم ابتدأ الناطق بالوقوف على النقش والتركيب من ابتداء دوره إلى انتهائه، ثم أمر بالإبلاغ فكان إبلاغه بلسان القوم ذا صوت ونغم وإشارة بما يفتح بأساسه، غير ذي صوت، بل أحاط بما فتح الناطق على نقش الشرائع ونظم التنزيل وبما ادخر للقائم»[36](= الإمام القائم = المهدي المنتظر)، لما كان ذلك كذلك فقد صار الناطق «واسطة بين الحدين العلويين وهم السابق والتالي وبين الحدين السفليين وهما الأساس والقائم»، فتلقّى كلام الله من «السابق» دون صوت ولا نغم وإنما على شكل «أصباغ روحانية» تتحد بنفسه، لكل منها شكل عقلي، واختص بذلك وحده دون غيره، وتلقى نفس الكلام، كلام الله من «التالي» على شكل نقوش وتراكيب، هي عبارة عن «حركات نفسانية تظهر في الأفلاك والكواكب النيرة التي فيها نظم لحساسة البشر كأنها أشكال حروف»، تلقى ذلك الكلام دون صوت فاطلع أساسه على نصفه وادخر النصف الآخر إلى «القائم»، ثم بعد ذلك عبر الناطق عن ذلك الكلام بلغة قومه»[37]. ومعنى ذلك أن **الأساس، أو الوصي، اطلع على حقائق التأويل من الرسول قبل أن ينطق الرسول بالتنزيل**، ولكن هذه الحقائق تشكل «النصف» فقط فإن «الكشف» عن كامل حقيقة التنزيل لن يكون إلا مع مجيء «القائم» (= المهدي المنتظر) الذي سيكون في مرتبة الناطق فتكون له صلاحية رفع بعض العبادات وإسقاط بعض الشعائر والطقوس الدينية التي لن يعود لها حينئذ ما يبررها لأن الدور سيكون دور «كشف» للحقيقة كلها، حقيقة التنزيل. وإلى أن يقوم «القائم» يتولى الأيمة الذين يتممون دور الناطق مهمة التأويل بما توارثوه من الإمام الأول: الأساس.

هذا الاتصال بين الناطق والأساس والأيمة لا يرجع إلى علاقة النسب البشرية بقدر ما يرجع إلى علاقة نسب روحانية نورانية. فالناطق مثل لـ «السابق» وهذا الأخير ممثول له، والأساس مثل لـ «التالي» وهذا ممثول له، والأيمة مثل أو أمثال للعقول السماوية مدبرّات

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

الكواكب السيارة السبعة وهذه ممثولات لها، والعلاقة بين المثل والممثول في الفكر الإسماعيلي ليست مجرّد مشابهة في العلاقة بل هي مشاكلة ومطابقة. ومن هنا فالناطق والأساس والأئمة، في كل دور من أدوار النبوة السبعة من آدم إلى نوح إلى إبراهيم إلى موسى إلى عيسى إلى محمد إلى «القائم» (المنتظر) ينتظمهم جميعاً «نور ساطع متصل بالنفوس الخيرة... هو العمود الذي يذكرون انه بين الإمام وبين باريه، عمود من نور، مجرى الوحي على ممر الدهور... هو الحبل المذكور ان طرفه بيد الله وطرفه الثاني بأيدي عبيده... يدرك به ما في العالم العلوي وما في العالم السفلي كما قال مولانا أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) صلى الله عليه وسلم: والله لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً. فهو روح القدس الجاري عن النهاية الأوَّلَةِ الذي هو الأمر، علّة العلل، الموجود الأول. فهو سار إلى جميع الموجودات كل يأخذ منه بقدر قبوله وحظه وبه المتحركات تحركت وإليه اشتاقت الموجودات»[٣٨]. ولتأكيد هذا المعنى يروي الإسماعيليون حديثاً نبوياً يخاطب فيه النبي علي بن أبي طالب قائلاً: «لم ازل انا وانت يا علي عل نور واحد نتنقل من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزكية كلما ضمّنا صلب ورحم ظهر لنا قدرة وعلم حتى انتهينا إلى الجد الأفضل والأب الأكمل عبدالمطلب فانقسم ذلك النور نصفين: في عبدالله وأبي طالب. فقال الله تعالى كن يا هذا محمداً وكن يا هذا علياً»[٣٩].

ومن هنا نفهم مغزى تمييز الإسماعيلية في شخص الإمام بين ناسوت طبيعي وناسوت خاص ولاهوت. فالناسوت الطبيعي للإمام هو جسمه البشري «الذي تجري عليه الحوادث وتلم به الأمور الكوارث من القتل والموت والحزن ومعاندة الأضداد ومكايدة الحساد»، أما «الناسوت الخاص» للإمام فهو «جسم» لطيف لا يُرى بالأبصار، وقد تكوَّن على نحو مخصوص كما يلي: عندما تلتحق نفوس «المؤمنين» (= المنخرطين في الحركة الإسماعيلية) بـ «جنة المأوى)، بعد وفاتهم، تعمد العناية الإلهية إلى أجسامهم وتعمل فيها «بالتخمير في قبورها ثلاثة أيام» من يوم الوفاة فتتكون منها «فضلات لطيفة» تصعد دخاناً وبخاراً إلى السماء فتجذبها أشعة الكواكب والأفلاك إليها، فتصعد أولاً إلى القمر «الذي هو الواسطة بين عالم الكون والفساد وبين عالم الاجرام فتقيم فيه مدة ما يقدر المدبر من الأيام والشهور والأعوام ثم تنتقل إلى فلك عطارد... ثم... إلى فلك الزهرة» وبعد أن تستكمل تطهرها من خلال تنقلها في هذه الأفلاك الثلاثة وتكون «قد ازدادت علوا وشرفاً» تنتقل إلى «الباب الجرماني الكبير الكريم والمحل الفلكي العظيم سراج العالم ومصباحه» فلك الشمس «قلب عالم الأجرام وبيت الحياة والنور» حتى تستكمل شرفها وتصبح «خميرة نامية... مجتمعة ممتزجة لطيفة... فتهبطها العناية الإلهية على حسب ما صعدت: تدفعها الشمس إلى الزهرة ثم تدفعها هذه إلى عطارد ثم يدفعها هذا إلى القمر ويدفعها القمر إلى الأرض فَتَحُلُّ على «شيء

---

(٣٨) الداعي الفاطمي اليمني ابراهيم بن الحسين الحامدي، كنز الولد، تحقيق مصطفى غالب (بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٩)، ص ١٧٣.

(٣٩) علي بن محمد ابن الوليد، الذخيرة في الحقيقة، تحقيق محمد حسن الاعظمي (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧١)، ص ١٠٥ - ١٠٦.

من الفواكه الطيبة والمياه اللذيذة العذبة» في شكل قطرات مطر وندى «قد انعصرت وصفت بما فعلته الأفلاك فيها من العقد والحل» فيتغذى منها إمام الزمان وزوجته «وتقع الملامسة بين العضوين الشريفين فيختلط جميع المائين اللطيفين»، فتحمل زوجة الإمام وترعى الكواكب ذلك الجنين الذي يتغذى بما انتقل إليه من تلك «الخميرة» عبر تلك الفواكه والمياه وينقسم غذاؤه قسمين: «احدهما ما يتصل به من أشعة الأفلاك والكواكب وذلك متصل بخط والده التي هي النطفة الملقاة إلى أمه» والثاني يأتيه من والدته و«هو ما يكون في الأغذية التي تغتذي بها والأشياء التي تتصل بها في مأكلها ومشربها. والذي يواصله قسط الأب هو مادة لأعضائه الباطنة، وقسط الأم هو مادة أعضائه الظاهرة... فإذا كان الشهر الرابع رفع عمود النور بوساطة شعاع الشمس إلى ذلك الجنين حياة محيية ذخرت له من ألطف فضلات الحدود الميامين واتباعهم... وهي تقوم له مقام طرف الحرارة الغريزية الأدنى المنفوخة في الأجنة عند كونها في الاحشاء في الشهر الرابع» والتي بها تكون الحركة والنمو... ثم يتصل به في الشهر السابع «الطرف الأعلى الفاضل» من تلك الحرارة الغريزية الذي هو «الحياة الشريفة المتصلة بعد الولادة بكل خارج من الاحشاء الى فسحة الفضاء الواسع»[٤٠].

هكذا يولد الإمام بناسوتين: الناسوت الخاص الذي تحدثنا عنه والذي هو «الخميرة الابداعية» أو «الذات الإبداعية التي لا يجوز عليها الفناء والدثور» ولا يقع عليها الموت والقتل... الخ كما قلنا قبل. والناسوت الطبيعي هو جسم الإمام، وهو غلاف لناسوته الخاص. وبما أنه غلاف لهذا الاخير فهو يستمد منه خاصية لا تتوافر في الأجسام البشرية العادية. ذلك أنه يردُّ عنه أعين النظار فينعكس إليها نظرها «كما ترد المرآة الصقيلة المبصرات بالتعكيس إلى نظر ذاتها لا إلى سواها... وكل ناظر إلى ذلك الغلاف الشريف ـ ناسوت الإمام الطبيعي الجسماني ـ فإلى ذاته نظر وكل طالب إدراكه بتلك الحاسة فعلى الحيرة وقع وفي العجز والقصور استقر»[٤١].

من هنا نفهم كيف يمكن أن يظهر الإمام للرائين في قُمُص بشرية مختلفة، فلا يراه الرائي في قميص جسماني معين حتى يلبس قميصاً بشرياً آخر. وفي هذا الصدد يحكي المؤلفون الإسماعيليون أن جابر بن عبدالله الأنصاري رأى يوماً حرف «ع» ثم تحول هذا الحرف أمام ناظره إلى حرف «م» ثم إلى حرف «ف» ثم إلى حرف «ح» ليعود في آخر المطاف إلى حرف «ع». ويفسر المؤلفون الإسماعيليون ذلك بأن حرف «ع» مثَّل للناسوت الخاص لعلي بن أبي طالب الذي تحول إلى ناسوت النبي محمد فكان مثله حرف «م» ثم إلى ناسوت فاطمة «ف» ثم إلى ناسوت الحسن والحسين «ح» ليعود إلى مظهره الأول ناسوت علي «ع». لقد بقي ناسوت الإمام علي خلال هذه التجليات هو هو، نور واحد، جوهر بسيط واحد يتغلف بقمصان مختلفة. وشبيه بهذا ما ترويه المصادر الإسماعيلية من أن محمداً (ص) وعلي بن أبي طالب كانا مارّين ذات يوم أمام اثنتي عشرة نخلة، فقالت الأولى للثانية هذا آدم وهذا شيت

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٦.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٩٩.

وصيّه، وقالت الثالثة للرابعة هذا نوح وهذا سام وصيه، وقالت الخامسة للسادسة هذا إبراهيم خليل الله وهذا إسماعيل وصيه، وقالت السابعة للثامنة هذا عيسى وهذا شمعون وصيه، وقالت الحادية عشرة للثانية عشرة هذا محمد وهذا عليّ وصيه.

ذلك عن **ناسوت الإمام**، ناسوته الجسماني وناسوته النوراني، أما **لاهوته فهو** «صورة الإمامة» التي تنتقل إليه عندما يقوم أبوه بالنص عليه بأنه الإمام من بعده، فـ«ذلك النصّ هو تسليم صورة الإمام باقية إلى يوم البعث فيه»[42]. وهي تنتمي إلى الهيكل النوراني المحض المكون من صور (= نفوس) المستجيبين النورانية، ولذلك كانت «**معرفة اللاهوت هي معرفة الحج الأكبر** والعيد الأشرف الأنور وهو الغاية في كل وقت وزمان المتّحد بالمقامات في كل حين وآن... فهو الغاية العظمى الذي منه لكل شيء في الكمال الثاني الابتداء وإليه المرجع والمنتهى»[43].

لنتعرف إذن على هذا «الحجّ الأكبر» مقام المقامات، وغاية الزمان الباطني الشيعي، الاثني عشري منه والإسماعيلي.

- ٤ -

كل شيء في العرفانية الشيعية، اثنا عشرية كانت أو إسماعيلية، يدور حول الإمام: العقيدة والفلسفة والتاريخ والسياسة، كل ذلك يعيشه الشيعة من خلال ارتباطهم الروحي بالإمام. فالزمان العرفاني الشيعي إذن، زمان روحي باطني قوامه الارتباط بالإمام، ومراحله وسلّم الارتقاء فيه هي مراحل وسلم الارتقاء أو «الحج» إلى الإمام. الشيعي لا يمكن أن يحيى حياته الباطنية الروحية بدون حضور الإمام في قلبه. يعبر عن هذا ويشرحه تلك الأحاديث التي تروى عن الايمة الشيعة بكثرة والتي تؤكد على حضور نور الإمام في قلب «المؤمن» باستمرار، وانه بهذا الحضور الدائم لنور الإمام في القلب يكون المؤمن مؤمناً. يقول الإمام الباقر فيما يروى عنه: «نور الإمام في قلب المؤمنين أشد سطوعاً من الشمس في واضحة النهار». أما الحديث الذي يقول: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية» فهو رائج بكثرة في المؤلفات الشيعية.

من هنا نفهم المبدأ الشيعي القائل «الأرض لا يجوز أن تخلو من إمام» فهو إذا لم يكن حاضراً يتولى القيادة الروحية والمادية معاً فهو «غائب» مادياً وجسمانياً ولكنه «حاضر» روحياً في قلوب أتباعه وأشياعه، وغيبته المادية غيبة موقتة طال الزمن أو قصر. ذلك لأنه لا بد أن يعود ليجعل حداً ونهاية للجور والظلم والطغيان. إنه في هذه الحالة «المهدي المنتظر»، «صاحب الزمان»، الإمام الثاني عشر الغائب في غيبة كبرى ستنتهي مع قرب انتهاء الزمان على هذه الأرض. وهكذا فمنذ غيبة الإمام الثاني عشر محمد بن حسن العسكري غيبته التي

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

بـدأت عندمـا «دخل كهف الاستتـــار في سامـراء سنة ٢٦٦ هـ» عقب طلب العبـاسيين إيـاه وكان لا يزال فتى صغـيراً، منذ ذلـك الوقت والـزمان «زمـان غيبة»، زمـان انتظار «رجعـة» الإمام. من أجل هذا تذهب أفواج من الشيعة الاثنا عشرية «كـل ليلة إلى باب السرداب في مسجد سامـرّا، وقد أعدوا مركباً وعليهم السلاح فيقرؤنه السلام ويدعونه للخـروج قائلين: بسم الله، يا صاحب الزمان أخرج، فقد ظهـر الفساد وكـبر الظلم وقـد آن أوان خروجـك. ويسلمون عليه منادين إيّاه: «خليفة الله ووصي الأوصياء الماضين وبغية الله من الصفوة المنتخبين وباب الله الذي لا يؤتى إلا منه ونور الله الذي لا يطفأ»[44].

الإمام غائب، ولكن فقط عن أنظار شيعته، أمـا في قلوبهم فهو حـاضر دوماً يعيشـون معه زمناً واحداً ممتداً كيـوم واحد، ولكن لـه بدايـة ونهاية بـدء ورجعة، إنـه زمان دائـري. ويؤسس الاثنا عشرية زمان الغيبة هذا على حديث منسوب إلى النبي يقـول فيه: «لـو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث الله رجلاً مني يواطيء اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً». هذا «اليوم الطويـل» هو زمان «غيبة» الإمـام وزمان انتـظار رجعته من دار الخلود التي ينـظر منها إلى أتبـاعـه ويـراهم وهم لا يـرونـه، وقـد يـراه الخواصّ منهم. انه «المتصرف في شؤون شيعته القائم على أمورهم المدبر لوجودهم»[45] والمالىء لزمانهم.

هذا الزمان الروحي الذي يعيشه الشيعة الاثنا عشرية زمانـاً ممتداً في قلوبهم في انتـظار اكتمال الدورة، دورة الغيبة / الرجعة، يعيشه الإسماعيلية على مستويـين: مستوى «الحـج إلى الإمام» والزمن هنا زمن معراج، زمن «مقامات». ومستوى فلسفة «المبدأ والمعاد» والـزمن هنا زمن دائري، زمن تعاقب «الأدوار والأكوار». وفيما يلي الخطوط العـامة لهـذا الزمـان العرفـاني الإسماعيلي المزدوج المتموج:

زمـان «الحـجّ» إلى الإمـام هـو عبـارة عن المـراحـل التي يقـطعهـا المستجيب للدعـوة الإسماعيلية في ارتقائه عبر مراتب هرم التنظيم الإسماعيلي ودرجاته. تبدأ المرحلة الأولى، وهي بداية «الولادة الروحية» للمستجيب، بقبول الـدعوة، ويتلقى المستجيب خـلال هذه المـرحلة «أغذية الشريعة المشاكلة لأغذية الجنين الذي اغتـذى به جسمـه في بطن أمـه». ثم تأتي بعـد ذلك مرحلة «أخـذ العهد الكـريم» منه «ليُعـرف به من غـيره» وهذه المـرحلة هي «أولى رتب الإيمان» وتليها مرحلة «أخذ الميثاق عليه» وذلك بعد أن يظهر عليه أنه «استقـام على الـطريقة وتحرك إلى عالم الحقيقة» فتنهال إليه حينئذ «الأسرار الإلهيـة أولاً فأولاً عـلى التدريـج» حتى إذا «أنارت بصيرته وشعشعت صورته أطلق عن الوثـاق... وأقيم مناظراً مكاسراً، ونصب لجميع الفرق مناظراً، فإذا علا حده في المعارف... أقيم مأذوناً مطلقاً، فإذا ازداد على تلك الـرتبة في المعـارف علواً... كان داعي بـلاغ قد أذن له إلى جميع من في صقعه بتأييده والإبلاغ، فإذا اتصل به التأييد الكلي بخيال[46] المصعد لرتبته... كان باباً

---

(٤٤) انظـر: علي سـامي النشار، **نشـأة الفكر الفلسفي في الاسـلام** (القاهـرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ج ٢، ص ٢٨٨.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٤٦) الخيال في اصطلاح الاسماعيلية هو الذي ينقل المعرفـة، أي الوحي، وهـو جبريـل بالنسبـة للنبي. =

ومجمعاً شريفاً وحجاباً، يتسلم الصورة من الأفلاك الدينية جميعها ويتصل بصورته الشريفة داني صورها ورفيعها ويحفظها في ذاته الشريفة حفظ ممازجة عن طريق الصور العلمية. . . ومقام هذا الحد الشريف المعرب عنه بالباب هو الحجة العظمى سبب الأسباب». وهو مقام متميّز على سائر المقامات وأشرف منها جميعاً لأنه ليس بعد رتبته إلا رتبة الإمام. ولذلك فهو حجة الإمام ومرتبته «مرتبة الوحدة وهي الغاية التي لا شيء بعدها في عالم الدين».

وهكذا، «وعلى هذا السبيل يكون اتصال كل دان بالعالي عليه المصور له بلطيفه العلمي، الممدّ له بالسر اللطيف الحكمي إلى أن يصل إلى النهاية التي لا نهاية وراءها (= رتبة الحجة). . . وكل من صعد من فلك هذه الأفلاك الدينية إلى الفلك العالي عليه يبلغ ببلاغ صاحب الصورة التي تقمص بها (= صورة الحد الذي ارتقى إليه)، فإذا آن لصاحب تلك الرتبة الصعود إلى من هو أعلى منه كان هو ومن اتصل بصورته ذاتاً واحدة قد بلغت من نقلتها إلى الحد العالي غاية طلبها إلى أن ينتهي المعاد إلى فلك الباب المتسلم للصورة وكانت حينئذ تلك صورة واحدة. . . . وقد اجتمعت من عالي أفلاك الدعوة ودانيها وجذب المغناطيس الإلهي (= بواسطة عمود النور)، الذي هو صورة ذلك الحد الشريف، قريبها ونائيها، وكان الكل شخصاً نورانياً وهيكلاً روحانياً»[٤٧]. وهذا الهيكل الروحاني، مجمع الحدود، هو مثل للاهوت الإمام. وكما سبق أن قلنا فعندما يتم النص على إمام جديد من طرف أبيه تأتيه صورة الامامة، أو لاهوته، من هذا الهيكل.

ذلك هو معراج المستجيب في سلم العرفان الإسماعيلي، سلم الهيكل الهرمي لنظام دعوتهم، وتلك هي «مقامات» و«أحوال» زمانه الروّحي، زمان الحج إلى الإمام والارتقاء من «عالم الهيولى» (= مطلق الناس) إلى المقام «الاشرف الأكرم» مقام الإمام. أما معاده إلى «دار

= وحد الخيال، أي الرتبة الملائكية التي فوقه هو الفتح، وفوق هذا الأخير الجد. وبالنسبة لعلي بن أبي طالب فـ «الجد» هو جده عبدالمطلب و«الفتح»، هو أبوه أبو طالب، و«الخيال»، هو محمد رسول الله. والقاعدة عندهم أن «كل حد عال فهو خيال، وكل عال على ذلك الحد فهو فتحه، وكل عال على العالي على حده فهو جده». أما «الحد» فقد سبق ان قلنا انه يمثل الرتبة في النظام الهرمي الاسماعيلي سواء على صعيد التنظيم الديني السياسي لحركتهم أو على صعيد النظام الميتافيزيقي. وكما رأينا قبل فالحدود عندهم نوعان، حدود علوية وهي العقول السماوية العشرة، والحدود السفلية وهي أمثالها في النظام الديني وهي حسب ترتيب الكرماني، من الأدنى إلى الأعلى، كما يلي: المكاسر، أو المأذون المحدود، ورتبته جذب الأنفس المستجيبة (وممثوله العقل العاشر السماوي ومكانه ما دون الفلك من الطبائع) ثم **المأذون المطلق** ورتبته أخذ العهد والميثاق (وممثوله العقل التاسع، فلك القمر) ثم **الداعي المحدود** ورتبته تعريف الحدود السفلية والعبادة الظاهرة (وممثوله العقل الثامن، فلك عطارد) ثم **الداعي المطلق** ورتبته تعريف الحدود العلوية والعبادة الباطنة (وممثوله العقل السابع، فلك الزهرة) ثم **داعي البلاغ** ورتبته الاحتجاج وتعريف المعاد (وممثوله العقل السادس، فلك الشمس) ثم **الحجة** ورتبته الحكم فيما كان حقاً أو باطلاً (وممثوله العقل الخامس، فلك المريخ) ثم **الباب** ورتبته فصل الخطاب (وممثوله العقل الرابع، فلك المشتري) ثم **الامام** ورتبته الامر (وممثوله العقل الثالث ـ الانسان السماوي ـ فلك زحل) ثم **الأساس** ورتبته التأويل (وممثوله العقل الثاني «التالي» وفلكه الفلك الثاني) ثم **الناطق** ورتبته التنزيل (وممثوله العقل الأول «السابق»، وفلكه: الفلك الاعلى) انظر: الكرماني، **راحة العقل**، ص ٢٥٦. هذا ولكل حد من هذه الحدود الدينية فلك يحيط بفلك الحد الأدنى منه على غرار أفلاك العقول السماوية التي تشكل دوائر بعضها داخل بعض، أصغرها دائرة الطبائع تليها دائرة فلك القمر وهكذا. . . إلى الفلك الأعلى، الفلك المحيط.

(٤٧) ابن الوليد، **الذخيرة في الحقيقة**، ص ٧٥ ـ ٨١.

البقاء»، هو وغيره من الحدود ورجال الدعوة «المؤمنين» فإنه معاد روحاني محض كذلك: جسمه يدفن في قبره، وقد يؤخذ من فضلاته ما ستتشكل منه الخميرة الإبداعية غذاء الامام في بطن أمه كما رأينا. أما صورته، أي نفسه، فإنها تأخذ طريقها إلى «جنة المأوى» حسب مرتبتها، كما يلي:

يحرّك إمام الزمان عمود النور فيجذب صورته إلى صورة حدّه العالي «ليسمع سؤال من يسأله عن المعارف وجوابه بالحقائق ويترقّى بالإفادة والاستفادة» فيستكمل الاطلاع على الحقائق حتى اذا جاء دور انتقال حده العالي ذاك إلى صورة العالي عليها جذبها عمود النور إلى صورة هذا الأخير فتصير الصور الثلاث صورة واحدة وتستمر العملية هكذا: كل نفس تفارق جسمها تتحد بالنفس التي فوق أفقها لتصعدا معاً إلى التي فوقها وتندمجا معاً في نفس واحدة تتّحد هي الأخرى بصورة الحد العالي الموجود في المرتبة التي فوقها ويستمر الصعود واتحاد النفوس إلى ان يصار الى رتبة الحجة «مجمع المجاميع نهاية كل حد شريف إلى دار القدس... جنة المأوى المجتمعة جميع الصور إلى شريف مقامه»(٤٨)، إنها النفس الكلية التي تعود إليها النفوس الجزئية بعد أن تكون قد اكتسبت من المعارف بالتدريج، ومن خلال وجودها البشرى، ما يطهرها ويزيل عنها الظلمة التي لحقت بها بسبب الزلّة التي ارتكبتها في عالم الذر وبداية الخلق: زلة الانسان الروحاني، آدم الجنة الذي يبدأ معه الزمان الكلي، زمان الأدوار والأكوار. وقبل أن ننتقل إلى عرض قصة هذا الزمان نشير إلى أن نفوس الأنبياء والأوصياء والايمة تنتقل بعد مفارقتها أجسامها عند الوفاة إلى حدها العالي الذي هو «أفق العاشر» (= العقل العاشر السماوي ـ فلك القمر) فهو «مجمع الأوائل منهم والأواخر... فكل ناطق ووصيّ وامام فنقلته إلى حرم العاشر الأمين فيكون الكل عنده مجتمعين إلى أن تتكامل المقامات الشريفة وينقضي دور بتمامه»(٤٩).

لقد تعرفنا على «المعاد»، وكيفيته فلنتعرّف على «المبدأ»، مبدأ الخلق وبداية الزمان... زمان الدعوة الإسماعيلية في السماء أولاً ثم في الأرض ثانياً، دعوة التطهير والخلاص.

تبدأ القصة، قصة «المبدأ» كما يرويها الفلاسفة الإسماعيليون والدعاة الفاطميون، كما يلي: لقد أبدع الإله المتعالي عالم الإبداع دفعة واحدة، على شكل أشباح نورانية وصور محضة متساوية في الكمال الأول الذي هو الوجود والحياة والقوة والقدرة، مثلها مثل حبات ثمرة التين. ثم حدث ـ ولا نعرف كيف ولا لماذا ـ أن واحداً من تلك الأشباح نظر بذاته إلى ذاته وأبناء جنسه فعلم أن له مبدعاً مغايراً له ولهم فأثبت له الألوهية والوحدانية، وعندئذ اتصل به من مبدعه التأييد الإلهي «والعلم الجاري والنور الساري» الذي هو كلمة الله، ويسمى أيضاً «الأمر» و«روح القدس»، وذلك العلم هو كماله الثاني الذي به صار عقلاً ـ وقدساً ـ كاملاً أزلياً محيطاً بكل شيء عالماً لما كان وما يكون، فاتّخذه المتعالي حجاباً وصار «الاسم

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٦٩ وما بعدها.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٩٢.

الأعظم» الذي به وحده يتوسّل إلى المتعالي. . . ثم انتبه إلى ما انتبه إليه هذا العقل الأول شبحان آخران من تلك الأشباح النورانية، سبق أحدهما الآخر فنظر بذاته إلى ذاته وإلى بني جنسه كما نظر الأول فعلم، كما علم، أن له مبدعاً فوحده ونزّهه وقدّس العقل الأول «السابق» له فاتصل بواسطته بالنور الإلهي الساري والعلم الجاري فحصل على كماله الثاني وصار عقلاً أزلياً كاملاً لا فرق بينه وبين الأول إلا بـرتبة السبق، فكان الأول هو «السابق» وكان الثاني هو «التالي».

عندئذٍ اتحد السابق بالتالي[50] واتخذه حجاباً وباباً، وأقام الدعوة بأن خاطب الأشباح النورانية ودعاهم إلى تأليه المتعالي وتوحيده فاستجاب له سبعة أشباح الواحد بعد الآخر، كل منهم وحد المتعالي ونزّهه واعترف برتبة العقل الأول وبكونه السابق وبالعقل الثاني وبكونه التالي فاتصل بهم من خلالهما وبواسطتهما النور الساري والعلم الجاري فحصلوا على كمالهم وصاروا عقولاً سبعة، هي عقول الكواكب السبعة السيارة.

غير أن الشبح الروحاني الذي قلنا إنه قد انتبه هو والشبح الذي صار «التالي» إلى ما انتبه إليه العقلُ الأول «السابق» ارتكب خطأ: فقد اعتقد أنه وزميله في مرتبة واحدة، فأراد أن يتخطاه ويتّصل بالعقل الأول مباشرة مستعجلاً هكذا في الاتصال بالعلم المحيط ومعرفة الحقائق قبل الأوان فكانت نتيجة محاولته القفز إلى الأول متخطياً الثاني أن انقطعت عنه مادة السابق له، مادته الإلهية النورانية، فأظلمت ذاته وسقطت مرتبته وصار عاشراً بعد أن كان الثالث. وحينما استيقظ من غفلته وعلم انه ارتكب زلة اعترف بخطئه وأعلن التوبة وتوسّل بالعقول السابقة له التي حنت عليه ورمته بأشعتها النورانية مما سمح له بالاتصال بالنور الجاري والعلم الساري فأشرقت ذاته وتخلص من تلك الظلمة وبلغ كماله الثاني وانتظم في سلك العالم الروحاني. وهذا الثالث الذي صار العاشر هو آدم الروحاني، آدم الجنة، أو «الإنسان السماوي»، «الإنسان الكامل».

ثم إنه لما كان كل عقل من هذه العقول العشرة يحمل ضمنه ما لا يحصى من الأشباح والصور النورانية (= العقول السماوية = الملائكة) تتبع في مصيرها مصيرَ العقل الذي توجد ضمنه فإن الأشباح التي في ضمن هذا العاشر قد زلت بزلّته ولكنها لم تَتُب مثل توبته، بل انقسمت فرقاً ثلاثاً: فرقة وحّدت المتعالي وقدست العقل الأول ولكنها تخطت الثاني فبقيت في زلتها (ومنها حواء زوج آدم)، وفرقة أقرت بالمتعالي ولكنها لم تعترف بالعقل الأول ولا بالثاني وظنت أنها وإياهما في مرتبة واحدة، وفرقة لم تستجب لنداء العقل الأول أصلاً فتنكرت للدعوة وتكبرت واستكبرت ولم توحّد المتعالي ولا التزمت بأحد العقول. فلما تاب العاشر، آدم الروحاني، كلف بتخليص هذه الفرق الثلاث الضالة من الأشباح النورانية التي كان يحملها في ضمنه فخاطبها، ولكنها لم تستجب له فازدادت صورها ظلمة وازدادت مراتبها سقوطاً. هكذا تراكمت تلك الأشباح الصورية كتراكم الغيوم والضباب وتحركت حركة لزمها

(٥٠) قارن اتحاد الابن الثاني للمتعالي مع ابنه الأول في: رؤيا هرمس، القسم ٢، مدخل هذا الكتاب.

بها الطول، وكان مبدأ هذه الحركة حرارة ومنتهاها برودة، ثم تحركت حركة ثانية فلزمها منها العرض وكان مبدأ حركتها رطوبةومنتهاها برودة، ثم تحركت حركة ثالثة فوقعت في العمق، وهكذا صارت تلك الأشباح من خلال حركاتها وبواسطتها هيولى وصورة. وكانت هذه الحركة بقصد من العناية الإلهية التي علمت أنه لاخلاص لتلك الأشباح الضالة إلا بقيام دعوة مماثلة للدعوة التي قامت في دار الإبداع، وإن هذه الدعوة الجديدة لا بد فيها من مكان وزمان وامتحان ليتطهر من يتطهر ويصير لطيفاً صافياً فيصعد. . . ويبقى في الظلمة من يبقى ويرتكس ويزداد كثافة وظلاماً. هكذا عمدت العناية الإلهية إلى ذلك الركام من الأشباح الذي صار هيولى وصورة فصنعت من جزء منه عالم الأفلاك (الفرقة الأولى) ومن جزء آخر عالم الأمهات أو العناصر الأربعة (الفرقة الثانية) أما الباقي فقد انعقد، لشدة ظلامه، حتى صار كالصخرة فجعلت منه العناية الإلهية الأرض (الفرقة الثالثة). لقد تم صنع العالم فأخذ النبات والحيوان في الظهور على الأرض. . .

وأثناء ذلك كله تواصلت الدعوة في السماء: ذلك أن آدم الروحاني، أو الإنسان السماوي، استخرج من دعوته ولده الذي ينوب منابه فنصّ له بالأمانة (= الإمامة). ولما كانت رتبته العاشر فقد انتقل إلى حده العالي، إلى العقل التاسع، حاملاً معه في ضمنه صوراً روحانية، ليتحد هو والتاسع في صورة واحدة ينتقلان إلى الثامن. . . وهكذا تستمر عملية الصعود إلى أن يصل الجميع إلى مرتبة العقل الثاني (= النفس الكلية) التي هي مرتبة «جنة المأوى». ويسمي المؤلفون الإسماعيليون هذه الفترة، فترة استمرار الدعوة في السماء، بـ «البرزخ»، وهي فترة استمرت آلاف السنين وضمت ١٢٠ ألف نبي يتشكل منهم الهيكل النوراني الأعلى الذي هو «الميقات المعلوم». وكان ذلك الدور، دور الدعوة في السماء، **دور الكشف**، وقد بدأ يضعف في مراحله الأخيرة ليدخل مع آدم الأرضي، أول النطقاء، **دور الستر** المستمر إلى حين قيام «القائم»، صاحب «القيامة الكبرى والبطشة العظمى» الذي سيبدأ معه دور الكشف الذي يلي دورنا، ويقع الحساب، وتستمر عملية الصعود والعودة إلى الأصل[٥١]. . .

* * *

تلك كانت باختصار نظرية النبوة والولاية عند الشيعة: اثني عشرية وإسماعيلية، النظرية التي تعرض، كما رأينا، رؤية متكاملة للكون والإنسان وما وراء تاريخهما، رؤية يترابط فيها، ويتداخل، اللاهوتي مع الكوسمولوجي مع السياسي والأخلاقي والجانب الأخروي. رؤية منسوجة حول محورين رئيسيين: شخصية الإمام وقصة المبدأ والمعاد. شخصية الإمام محور

---

(٥١) اعتمدنا في هذا العرض الملخص لقصة المبدأ والمعاد عند الاسماعيلية المصادر التالية: الداعي الفاطمي طاهر بن ابراهيم الحارثي، كتاب **الأنوار اللطيفة في الحقيقة**، وهو مخطوط نقل منه محمد حسن الأعظمي مقتطفات مطولة من فصوله وأدرجها في مقدمة الطبعة التي حققها من كتاب: النعمان، **تأويل الدعائم**، ص ٢١ ـ ٣٤؛ ابن الوليد، **الذخيرة في الحقيقة**، والحامدي، **كنز الولد**.

لنظرية في المعرفة، وقصة المبدأ والمعاد اطار لنظرية في الوجود: الطبيعي منه والروحاني. وما من شك في أن هاتين النظريتين من تشييد «العقل»، ولكن لا من أجل تكريس قدرته والاعتراف بفاعلياته والتعاطف مع طموحاته، بل من أجل إلغائه وإحلال قوة «معرفية» اخرى محله هي العرفان، عرفان الإمام، والإمام وحده. وقصر العرفان على الإمام وحده هو ما يميز العرفانية الشيعية، اثنا عشرية واسماعيلية، عن العرفانية الصوفية التي تجعل العرفان بالاكتساب، بالمجاهدات والرياضات، وليس بالوراثة كما تفعل الشيعة. أما الجانب الآخر، أعني الرؤية للعالم، أو المضمون الماورائي للعرفان الشيعي فلا يختلف، في الجوهر، عن رؤية المتصوفة وتصوراتهم الماورائية، وهذا راجع إلى أن الجانبين معاً كانا يغرفان من منبع واحد، هو الهرمسية التي ينتسب إليها صراحة الفلاسفة الإسماعيليون والمتصوفة المتفلسفون كابن عربي والسهروردي الحلبي وابن سبعين إلى آخره. اما المتصوفة «السنيون» فهم بالنسبة للمتصوفة المتفلسفين كالاثني عشرية بالنسبة للإسماعيلية. والفصل القادم يقدم ما يلزم من الإيضاحات بخصوص هذه المسألة.

الفصل الرابع
النبوّة والولاية
٢ - العرفان الصوفي والزمان المنكسر[٧]

- ١ -

تختلف الولاية الصوفية عن الولاية الشيعية في أن الإمام الشيعي فقيه وزعيم سياسي وقائد روحي في نفس الوقت. أما الولي الصوفي فإن الموهبة الأساسية التي يدّعيها والمهمة الرئيسية التي يمارسها هي القيادة الروحية. أما الفقه والسياسة، فهو، من الناحية المبدئية، لا يهتم بهما، وان كان كثير من الأولياء وشيوخ الطرق الصوفية قد جعلوا من قيادتهم الروحية زعامة سياسية أيضاً، بالإضافة إلى أن كثيراً منهم كانوا يفصلون في القضايا الشخصية والاجتماعية التي يعرضها عليهم أتباعهم والتي ترجع إلى ميدان الفقه والتشريع. وبما أن موضوعنا هنا هو «العرفان» الصوفي وليس التصوف كتنظيم اجتماعي فإنّ ما سنهتم به من الولاية الصوفية هو الجانب الروحي فيها، وهو أهم جوانبها ومؤسس سلطتها بل ومبرر وجودها. وفي هذا المجال بالذات يمكن القول إن أهمّ ما يميّزها عن الولاية الشيعية هي كونها غير محصورة في «آل البيت»، كالولاية الشيعية، بل هي لا تتقيد بشرط «النسب» وإن كان كثير من أولياء الصوفية ينتسبون إلى «الشرفاء» من ذرية علي وفاطمة. على أن مفهوم «آل البيت» قد وسعه الصوفية المتأخرون فجعلوه يشمل «أهل الله» كافة من أمة محمد سواءً كانوا من نسل فاطمة أو من نسل غيرها، بل ان من المتصوفة من وسّع دائرة هذا المفهوم لتشمل الأمم الأخرى كذلك.

ومهما يكن فلقد أسس المتصوّفة نظريتهم في الولاية بالارتباط المباشر مع أيمة الشيعة، ابتداء بعلي بن أبي طالب إلى جعفر الصادق، واتخذوا منهم «أصولاً» لهم. فهذا أبو القاسم الجنيد «سيد الطائفة وإمام أيمتهم» يقول: «إن شيخنا في الأصول والفروع وتحمّل البلاء: علي المرتضى (= ابن أبي طالب)، لأنه في مباشرته الحرب قد نطق بأشياء وحكايات لَمْ يَكُن لأحد طاقة على سماعها. لقد

وهبه الله تعالى جما من العلم والحكمة والكرامة»[1]. ويقول الطوسي وهو من أوائل المؤرخين للتصوف: «إن لأمير المؤمنين علي رضي الله عنه من بين جميع أصحاب رسول الله خصوصية بمعان جليلة وإشارات لطيفة وألفاظ مفردة وعبارة وبيان للتوحيد والمعرفة والإيمان والعلم وغير ذلك وخصال شريفة تعلق وتخلق به أهل الحقائق من الصوفية»[2]. ليس هذا وحسب بل لقد ذهب بعضهم إلى اعتبار معروف الكرخي، أحد كبار المتصوفة الأوائل، والذي كان مولى للامام الشيعي علي بن موسى الرضا المتوفى سنة ٢٠٣ هـ، «وكيلا للإمام الشيعي فيما يختص بالباطن، ففصلوا بذلك الظاهر عن الباطن، أو الشريعة عن الحقيقة، وأبقوا الشريعة، اعتباراً من الإمام الرضا، في الايمة ونقلوا الطريقة إلى المتصوفة باشراف معروف الكرخي واتباعه من بعده»[3].

ولم يقتصر المتصوفة على تأسيس الولاية عندهم بالارتباط المباشر بأيمة الشيعة، بل لقد ذهبوا أبعد من ذلك فاقتبسوا من الإمامة الشيعية هيكلها العام، بل استنسخوه استنساخاً. وهم في هذا الجانب لم يكتفوا بمجرد الارتباط بالأيمة الشيعة الكبار، الستة الأوائل، بل لقد غرفوا من مرويات الاثناعشرية، كما تبنّى الباطنيون منهم، كابن عربي، جوانب أساسية من الفلسفة الإسماعيلية. ذلك ما لاحظه ابن خلدون الذي كان على صلة مباشرة بمذاهب «المتأخرين» من الصوفية حينما كتب يقول: إن سلف هؤلاء كانوا «مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة... فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب، ومعناه: رأس العارفين، يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان». ويعد أن يشير ابن خلدون إلى أن ذلك هو ما قصده ابن سينا بقوله في كتابه الإشارات والتنبيهات: «جل جناب الحق أن يكون شرعة لكل وارد أو يطلع عليه الا الواحد بعد الواحد»، يضيف قائلاً: «والذي يظهر أن المتصوفة بالعراق لما ظهرت الإسماعيلية من الشيعة وظهر كلامهم في الإمامة وما يرجع إليها مما هو معروف فاقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن وجعلوا الإمامة لسياسة الخلق في الانقياد إلى الشرع وأفردوه (= الامام) بذلك، أن لا يقع اختلاف (= حتى لا يقع اختلاف)، كما تقرر في الشرع، ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله، لأنه رأس العارفين، وافردوه بذلك تشبيهاً بالإمام في الظاهر، وأن يكون على وازنه في الباطن، وسموه قطباً لمدار المعرفة عليه، وجعلوا الأبدال كالنقباء (عند الشيعة) مبالغة في التشبيه (= بالشيعة). فتأمل ذلك من كلام هؤلاء المتصوفة في أمر الفاطمي وما شحنوا كتبهم في ذلك مما ليس لسلف المتصوفة فيه كلام بنفي أو إثبات، وإنما هو مأخوذ من كلام الشيعة الرافضة ومذاهبهم في كتبهم»[4].

الولاية الصوفية مؤسسة على الولاية/الإمامة عند الشيعة ومستنسخة منها. هذه حقيقة

---

(١) ذكره مصطفى كامل الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، بترجمته عن: **تذكرة الأولياء**، تحقيق فريد ابراهيم العطار ([ليدن: بريل، ١٩٠٥ ـ ١٩٠٧])، ج ٢، ص ٩. (بالفارسية).

(٢) أبو نصر السراج الطوسي، **اللمع**، تحقيق محمود وطه عبدالقادر (بغداد: مطبعة المثنى؛ القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠)، ص ١٢٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

(٤) ابو زيد عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، **المقدمة**، تحرير علي عبدالواحد وافي (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٢)، ج ٣، ص ١٠٧٤ ـ ١٠٧٥.

تاريخية لا مجال لإثارة الشكوك حولها. وإذا كان الأمر كذلك فلماذا الكلام عن «النسخة»، وقد سبق تفصيل القول في «الأصل»؟

الواقع أن ما يجعل الولاية الصوفية، وبصفة عامة العرفان الصوفي، ذا أهمية بالنسبة لموضوعنا هو حضوره في الدائرة السنية وتأثيره فيها. وبعبارة أخرى: غزوه لدائرة البيان وتأثيره فيه على صعيد المحتوى والمضمون وتأثره به على صعيد العبارة والشكل. إن «تحرر» العرفان الصوفي من الالتزام السياسي، المباشر والصريح، قد مكّنه من الانتشار في كافة البلاد الإسلامية وعلى جميع المستويات مما جعل الولاية الصوفية تتطور بسرعة إلى «دولة باطنية» أكثر امتداداً ونفوذاً في العالم الإسلامي من الولاية الشيعية بصنفيها: الإمامة الاثنا عشرية و «الكنيسة الباطنية الاسماعيلية»[٥] وهذا أدّى، بطبيعة الحال، إلى **تعميم شبه كامل للرؤية العرفانية في الثقافة العربية الاسلامية**، خاصة بعد القرن السادس الهجري.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ هذا «الغزو» العرفاني لدائرة البيان الذي حصل في وقت كان فيه هذا الأخير قد استكمل تشييد صرحه المعرفي، سواء على صعيد المنهج أو على صعيد الرؤية، كان لا بد أن ينعكس أثره على الطرف «الغازي» نفسه. وهذا ما حصل بالفعل، فلقد خضعت فكرة الولاية لمقولات الفكر السني وقوالبه عندما تبنّاها المتصوّفة «السنيون» وأخذوا يعملون على تأسيس مشروعيتها داخل الحقل المعرفي البياني نفسه، وذلك بتبني نمط آخر من التأويل غير التأويل الشيعي جعلهم يدخلون كطرف داخل دائرة «الكلام» السني: يتبنون إشكالياته ويوظفون مفاهيمه وآلياته المعرفية لصالح قضيتهم كما تفعل الأطراف الأخرى من المتكلمين البيانيين، كما سيتضح بعض ذلك لاحقاً.

- ٢ -

تُجمع المصادر الصوفية على أنّ أول من تكلّم من المتصوفة في «الولاية» هو أبو عبدالله محمّد بن علي الحكيم الترمذي المتوفى سنة ٢٨٥ هـ، صاحب كتاب **ختم الأولياء**. لقد كان الترمذي، كما يقول الهجويري، «واحداً من أيمة وقته في جميع علوم الظاهر والباطن، وله تصانيف ونكت كثيرة، وكانت قاعدة كلامه وطريقه على الولاية، وكان يعبر عن حقيقتها وعن درجات الأولياء ومراعاة ترتيبها... وبداية كشف مذهبه هي أن تعرف أن الله تعالى أولياء اصطفاهم من الخلق وقطع هممهم عن المتعلقات واشتراهم من دعاوى نفوسهم وأهوائهم وأقام كل واحد منهم في درجة وفتح عليه باباً من المعاني». وسرعان ما غدت الولاية بعده «قاعدة وأساس طريقة التصوف والمعرفة جملة» كما يقول الهجويري نفسه[٦].

---

(٥) التعبير لهنري كوربان، انظر: Henry Corban, *Temps cyclique et gnose ismaéliènne* ([s.i.]: Berg International édition, 1982), pp. 49, 56.

(٦) أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، **كشف المحجوب**، ترجمة اسعاد عبدالهادي قنديل (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠)، ص ٤٤٢.

ولقد كان من الطبيعي أن يبدأ العرفانيون الاسلاميـون، من غير الشيعـة كلامهم عـلى «الولاية» بالعمل على تأسيسها شرعاً وذلك بالتماس سند لها من القرآن والسنة، وقبلهما من اللغة العربيـة ذاتها، الاطار المرجعي الأول للعقـل العربي بيـانياً كـان أو عرفـانياً. وفي هـذا الإطار نجد الهجويري، على الرغم من أنه ألف كتابه بالفارسية، ينـطلق في «إثبات الـولاية» من الرجوع إلى المعاني اللغوية لكلمة «وليّ» العربية، فيقول: «أما الوَلاية بفتح الواو فهي في حقيقة اللغة بمعنى النصرة. والوِلاية بكسر الواو فهي الإمارة، وكلتاهمـا مصدر «ولي». . . والـولاية أيضـاً: الربـوبية. ومن ذلـك أن الله تعالى قـال: ﴿هنالك الـولاية لله الحق﴾ (الكهف: ٤٤) لأن الكفـار يَتولـوْنه ويـرجعـون إليـه ويتبرأون من معبوداتهم والولاية أيضاً بمعنى المحبة. أما «ولي» فجائـز أن تكون فعيـل بمعنى مفعول كـما قال الله تعالى: ﴿وهو يتولّى الصالحين﴾ (الأعراف: ١٩٦)، لأن الله تعالى لا يدع عبـده لأفعالـه وأوصافـه، ويحفظه في كنف حفظه. وجائز أن يكون فعيل بمعنى المبالغة في الفاعل لأن العبد يتولى طاعته ويداوم عـلى رعايتـه ويعرض عن غيره»[٧].

على أن اعتماد اللغة العربية كاطار مرجعي يتحدد داخله معنى «الولايـة» عند المتصـوفة إنما يؤسسه ويبرره، كما هو الشأن في معظم المفاهيم الصـوفية، ورود هـذه الكلمة في القـرآن والحديث. وهكذا فبالإضافة إلى الآيتين المذكورتين هناك آيـات أخرى كثيرة ترد فيهـا كلمات «وليّ» و «أولياء» و «ولاية»، من مثل قوله تعالى: ﴿انما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾ (المائـدة: ٥٥) وقوله: ﴿ومن يضلل فلن تجد له وليـا مرشـدا﴾ (الكهف: ١٧) وقولـه: ﴿والمؤمنون والمؤمنـات بعضهم أوليـاء بعض﴾ (التـوبـة: ٧١) وقـولـه: ﴿ألا إنّ أوليـاء الله لا خـوف عليهم ولا هم يحـزنـون﴾ (يونس: ٦٢). . . الخ. وإذا كانت هذه الآيات لا تحمل بالضرورة كل المضامين التي حملهـا الصوفية لمفهوم «الولاية» عندهم، فإنّ الحديث التـالي الذي يـرويه المتصـوّفة، وكـذلك كتب الحديث المشهورة، يكاد ينطق بما يريدون. يقول الحديث: «إن من عباد الله لعباداً يغبطهم الأنبيـاء والشهداء. قيل: من هم يا رسول الله؟ وصِفْهُم لنا لعلّنا نحبهم. قال عليه السلام: قوم تحـابوا بـروح الله من غير أموال ولا اكتساب، وجوههم نور على منابر من نور لا يخافون إذا خاف الناس ولا يحزنون إذا حزن الناس» ويضيف الحديث: ثم تلا النبي قوله تعـالى: ﴿ألا أن أولياء الله لا خـوف عليهم ولا هم يحزنـون﴾. وهناك حديث آخر ترويه كتب الحديث فضلاً عن المتصوفـة يمنح «الأوليـاء» نوعـاً خاصـاً من الحصانة. يقول الحديث: «من آذى لي وليا فقد استحق محـاربتي»، وفي رواية أخـرى: «من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب» وفي رواية ثالثة: «من أهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة».

ويعلق الهجويري على هذين الحديثين فيقول: «والمراد من هذا هو أن تعـرف أن لله عز وجـل أوليـاء قد خصهم بمحبتـه وولايته وهم ولاة ملكـه الذين اصـطفاهم وجعلهم آيـة اظهار فعله وخصَّهم بـأنـواع الكرامات وطهرهم من آفات الطبع وخلّصهم من متـابعة النفس فـلا همّ لهم سواه ولا أُنْسَ لهم الا معـه. وقد كانوا قبلنا في القرون الماضية، وهم موجودون الآن وسيبقون بعد هذا إلى يوم القيـامة لأن الله تعـالى شرّف هذه الأمة على جميـع الأمم وضمن أن يحفظ شريعة محمـد صلّى الله عليـه وسلم». ثم يضيـف: «وما دام الـبرهان الخبري والحجج العقلية موجـودة اليوم بـين العلماء فيلزم أن يكون الـبرهان العيني (= العيـاني، العرفـاني) أيضاً موجوداً بين الأولياء وخواصّ الله تعـالى (. . . .) فالله تعـالى قد أبقى الـبرهان النبـوي إلى اليوم وجعـل

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٤٣ ـ ٤٤٤.

الأولياء سبب إظهاره لتكون آيات الحق وحجة صدق محمد عليه السلام ظاهرة دائماً»[٨].

الولاية، إذن، ضرورية لبقاء هذه الأمة وحفظ دينها، لأنها ثالثة «البراهين» التي لا بد منها لبقاء آيات الله ظاهرة وحجة صدق نبيه محمد قائمة: «البرهان الخبري» وقوامه البيان، بيان الكتاب وبيان السنّة. و«البرهان العقلي» وقوامه «الحجج العقلية» حجج المتكلمين التي تعتمد الاستدلال بالشاهد على الغائب أساساً. ثم «البرهان العياني» المظهر لـ«البرهان النبوي». ولمّا كان هذا الأخير يقوم على المعجزة أساساً، فإن «برهان» الأولياء، الذي هو استمرار له، يقوم هو الآخر على ما هو من جنس المعجزات، أي على الكرامات. ومن هنا **ستصبح الولاية الصوفية تعني ليس فقط «العرفان» بل أيضاً الكرامة: الأولى استمرار للنبوة كوحي والثانية استمرار للنبوة كمعجزة. وكما أنّ المعجزة بالنسبة للنبي هي علامة صدقه فكذلك الكرامة: هي علامة ولاية الولي وصدقه.**

جانبان أساسيان في الولاية، إذن، سيكون علينا شرح مضمونهما من وجهة نظر العرفانية الصوفية قبل الانتقال إلى العناصر الأخرى التي تهمنا هنا في الرؤية العرفانية الصوفية. هذان الجانبان هما عرفان الأولياء من جهة، وكراماتهم من جهة ثانية. والجانبان معاً يتحددان، على التوالي، بالمقارنة مع النبوة والمعجزة.

يُجمع المتصوِّفة الإسلاميون على ترتيب الأولياء بعد الأنبياء. ولكن تمييزهم بين النبي والرسول يعود بهم إلى نوع من المساواة، بل المطابقة، بين الولاية والنبوة على الرغم من حرصهم، وخاصة «السنيين» منهم، على مراقبة خطابهم بصورة يبدو معها، على مستوى التعبير، أن مرتبة الأنبياء أشرف وأعلى من مرتبة الأولياء، وهذا ما يتم إبرازه خصوصاً عندما يتعلق الأمر بـ«الرد على المخالفين». وفي هذه الحالة تتحول الرقابة إلى عنف سجالي. هكذا يقرر الهجويري، وهو من المتصوفة «السنيين»، أولوية الأنبياء وأفضليتهم على الأولياء، بعبارات يبدو فيها الحرص على «الرقابة» واضحاً. يقول: «اعلم أن جملة مشايخ هذه الطريقة مجمعون على أن الأولياء في جميع الأوقات والأحوال متابعون للأنبياء ومصدّقون لدعوتهم. والأنبياء أفضل من الأولياء، لأن نهاية الولاية بداية النبوة. وجميع الأنبياء أولياء، ولكن لا يكون من الأولياء نبي. والأنبياء متمكنون في نفي الصفات البشرية والأولياء عارية، وما يكون لهذا الفريق حالاً طارئة يكون لذلك الفريق مقاماً. وما يكون مقاماً لهذا الفريق يكون لذلك الفريق حجاباً، ولا يختلف في هذا أيّ أحد من علماء السنّة ومحققي هذه الطريقة»[٩].

إن الطابع السجالي في هذه العبارات واضح والهجويري نفسه يؤكد ذلك حينما يستثني من ذلك «الإجماع» الذي يقرر أفضلية الأنبياء على الأولياء طائفتين تقولان بالعكس: «إن الأولياء أفضل من الأنبياء». إحدى هاتين الطائفتين «فريق من الحشوية وهم مجسمة أهل

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٤٦ ـ ٤٤٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٧٤.

خراسان»، وثـانيتهما «فـريق آخر من المشبهـة الذين ينتمـون إلى هذه الـطريقة ويجيـزون. . . حلول ونزول الحق (في جسم العبد) بمعنى الانتقال، ويقولون بجواز التجزئة على ذات الباري تعالى». ويبدو من خلال كلام الهجويري نفسه أن الذين قالوا بـأفضلية الأولياء على الأنبيـاء كانوا يحاجون المتصـوّفة «السنيـين» بنفس منطقهم. وذلـك أن هؤلاء كانـوا يقولـون بأفضليـة الأولياء على الملائكة، والهجويري نفسه يقرر ذلك بصراحة وتأكيد، فيقـول: «يتفق أهل السنـة والجماعة وجمهور مشايخ الصوفية على أن الأنبياء والمحفوظين من الأولياء أفضـل من الملائكـة» مستدلـين على ذلك بأن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم، الشيء الذي يعني في نظرهم أنه «من الضروري أن يكون حال المسجود له أعلى من حال الساجد»[10]. وبناء على هذا يقول خصوم هؤلاء، إلزامـاً لهم بنفس منـطقهم، إذا كان الأوليـاء أفضل من المـلائكة فـلا بـد أن يكـونـوا أيضـاً أفضـل من الأنبياء، لأن «العادة قـد جرت بـأنه إذا جـاء رسول من ملك إلى شخص فـلا بد أن يكـون المبعوث إليه أفضل منه مثلما أن الأنبياء أفضل من جبريل، إذ هـو مجرد مبعـوث إليهم». وبما أن الأنبياء مبعوثـون إلى الأولياء فـالمماثلة، المنهـج الاستدلالي المفضـل لدى العـرفانيـين جميعهم، تقضي أن يكون الأولياء أفضل من الأنبياء. ويتصدى الهجويري لهذا «الـبرهان» الـذي تقيمه هذه المماثلة بالاتيان بمماثلة أخرى تقيم «البرهان» على صحة العكس. يقول: «. . . ونقول لهم: إذا أرسل ملك رسولاً إلى شخص وجب أن يكون المرسل إليه أفضل، كما أرسل جبريل إلى الرسـل وكانـوا كل منهم أفضـل منه. ولكن حـين يكون الـرسول إلى جماعة أو قـوم فلا محـالة أن يكـون الرسـول أفضل من تلك الجماعة، كالأنبياء عليهم السلام من الأمم»[11].

على أن «الأفضلية» التي يخص بها المتصوفة «السنيون» الأنبيـاء على الأوليـاء لا تعدو أن تكـون مجرد أفضليـة وظيفية، إذا صـح التعبير، إذ هي مجـرد جسر يمكّنهم من أن يضيفوا إلى الأولياء ما يختص به الأنبياء، على الأقل في المنظور الإسلامي البياني، كمشاهـدة الله والمعراج والعصمة والإتيان بالمعجزات. وهكذا فبالاستناد على القول بأن مرتبة الأنبياء أفضل من مرتبة الأولياء يمرر المتصوفة «السنيون» القول بأن الأولياء يشـاهدون الله، ولكن مـع هذا الفـارق، وهو «ان الأولياء حين يصلون إلى النهاية يخبرون عن المشاهـدة ويخلصون من حجاب البشرية، وإن كانوا عين البشر» بينما أن «أول قدم للنبي تكون في المشاهـدة». وبعبارة أخـرى: المشاهـدة تكون لـلأنبياء منـذ البداية بينما لا تكون للأولياء إلا عند نهاية طـريقهم. وعلى الـرغم من أنّ الهجويـري يضخم الفرق بين الحالتين فيقول: «وما دامت بـداية هـذا نهاية ذاك فـإنه لا يمكن أن يقـاس هذا بـذاك»، على الرغم من هذا التضخيم فإنّ ادّعاء المشـاهدة لـلأولياء، ولـو في «النهايـة»، يفتح البـاب أمام القـول باكتسـاب النبوة، ويصبـح الفرق حينئـذ بين النبي والـولي هو أن الأول نبيّ بـالفطرة والثـاني نبيّ بالاكتسـاب. وتلك نتيجة قبِلَهـا بعضهم صراحة، وسكت عنهـا آخـرون، بينـما رفضها فريق منهم.

وكما يمرر المتصوفة «السنيون» مسألة «المشاهدة» على جسر أفضليـة الأنبياء عـلى الأولياء

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٧٧.
(١١) المصدر نفسه، ص ٤٧٥.

التي يتمسكون بها، من أجل وظيفتها كما بيّنا، يمررون عبر الجسر نفسه القول بـ «معراج» الأولياء، مع التنصيص على «أفضلية» الأنبياء في هذا المجال كذلك. يقول الهجويري: «والمعراج عبارة عن القرب، فمعراج الأنبياء يكون من وجه الإظهار بالشخص والجسد ومعراج الأولياء يكون من وجه الهمة[12] والأسرار... ويكون ذلك بأن يجعل الولي مغلوباً في حالة حتى يسكر، وعندئذ يغيب عنه سره في الدرجات ويزين بقرب الحق (= الله). وعندما يعود إلى حال الصحو تكون تلك البراهين كلها قد ارتسمت في قلبه ويحصل له علمها» ثم يضيف: «فالفرق كبير بين شخص يحمل شخصه إلى حيث يحمل فكر الآخر»[13].

وهذا «الفرق الكبير»، (؟) هو نفسه الذي يسمح بالقول بنوع من «العصمة» للأولياء. وبما أن مسألة العصمة مسألة متعددة الأبعاد: بعد سياسي (= عصمة الأيمة عند الشيعة) وبعد تشريعي (= المعصوم من الكذب والخطأ تكون أقواله ويكون سلوكه من الله، وبالتالي تكون لها قوة الشرع)، بالإضافة إلى بعدها الأخلاقي والسلوكي الديني، بما أنّ العصمة متعدّدة الأبعاد بهذا الشكل فلقد لجأ المتصوفة «السنيون» إلى توظيف كلمة «حفظ» تجنباً للبعدين الأول والثاني فقالوا: **الأنبياء معصومون والأولياء محفوظون**، «والفرق بين المحفوظ والمعصوم أن المعصوم لا يُلِمُّ بذنب البتة والمحفوظ قد تحصل منه هنات، وقد يكون له في الندرة زلات ولكن لا يكون له اسرار»[14]. غير أن هذا التمييز الذي يلحّ عليه القشيري سرعان ما يتخطّاه هو نفسه ويقفز عليه قفزاً فيقول: «ولا يكون ولياً إلا إذا كان موفقاً لجميع ما يلزم من الطاعات معصوماً بكل وجه من الزلات»[15]، ويؤكد في مكان آخر نفس هذا المعنى فيقول: «واعلم أن من أجل الكرامات التي تكون للأولياء دوام التوفيق للطاعات والعصمة من المعاصي والمخالفات»[16].

وبخصوص الكرامات يستعين المتصوفة «السنيون» في إثباتها للأولياء بأصلين من الأصول البيانية أبرزناهما في القسم الأول من هذا الكتاب هما **مبدأ التجويز من جهة وسلطة التواتر** من جهة أخرى، ولكن مع الاحتفاظ دوماً بالجسر المذكور، جسر أفضلية الأنبياء على الأولياء في هذا المجال كذلك. يقول القشيري: «وظهور الكرامات على الأولياء جائز. والدليل على جوازه، أنه أمر موهوم حدوثه في العقل، لا يؤدي حصوله إلى رفع أصل من الأصول، فواجب وصفه سبحانه بالقدرة على ايجاده. وإذا وجب كونه مقدورا لله سبحانه فلا شيء يمنع جواز حصوله». ثم يضيف: «وبالجملة فالقول بجواز ظهورها على الأولياء واجب، وعليه جمهور أهل المعرفة (= المتصوفة)، ولكثرة ما

---

(١٢) الهمة توجه القلب وقصده بجميع قواه الروحية إلى جانب الحق (= الله) لحصول الكمال له أو لغيره. انظر: علي بن محمد الجرجاني، التعريفات.

(١٣) الهجويري، **كشف المحجوب**، ص ٤٧٦.

(١٤) عبدالكريم بن هوازن القشيري، **لطائف الاشارات**، تحقيق ابراهيم بسيوني، ط ٢ ([القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١])، ج ٢، ص ١٠٥.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) عبدالكريم بن هوازن القشيري، **الرسالة** (بيروت. دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ٢٠٨.

تواتر بأجناسها الأخبار والحكايات صار العلم بكونها وظهورها على الأولياء، في الجملة، علماً قوياً انتفى عنه الشكوك»[17].

غير أنه إذا كان هذا هو رأي «جمهور أهل المعرفة» فإن رأي «جمهور أهل السنة والجماعة» مختلف. وقد قامت مناقشات كلاميّة حول هذه المسألة، خصوصاً حول ما إذا كانت كرامة الولي «ناقضة للعادة»، كمعجزة النبي أم لا: فبعضهم قال: «إن الكرامة صحيحة، لكن لا إلى حد الإعجاز» وبالتالي فهي إنما تكون من جنس «استجابة الدعوة وحصول المراد وما شابه هذا مما لا ينقض العادة»، وبعضهم قال إن الكرامة يجوز أن تكون ناقضة للعادة باعتبار أن «المعجزة لم تكن معجزة لعينها وإنما هي معجزة لحصولها ومن شرطها اقتران دعوى النبوة بها». واستناداً إلى هذا الرأي يدافع الهجويري بحرارة عن كون كرامة الولي «ناقضة للعادة» كالمعجزة تماماً، ذلك لأنه ما دام الولي لا يدّعي النبوة فلا شيء يمنع في نظره من القول إن كرامته ناقضة للعادة مثلها مثل المعجزة لأنه «حين يكون الولي ولياً والنبي نبياً لا يكون بينهما أية مشابهة لأن شرف الأنبياء ومراتبهم عليهم السلام بعلو الرتبة وصفاء العصمة لا بمجرد المعجزة أو الكرامة أو اظهار فعل ناقض للعادة على أيديهم. والكل متساو في أصل الاعجاز، أما الدرجات والتفضيل فلأحدهما على الآخر فضل»[18].

ويواصل الهجويري دفاعه الحار عن كون الكرامة ناقضة للعادة مثلها مثل المعجزة فيقول إن كونها كذلك لا ينال من مقام النبوة لأنه «لما كانت كرامة الولي هي عين معجزة النبي وتظهر نفس البرهان الذي تظهره معجزة النبي فإن الإعجاز لا ينقض الإعجاز»، ثم يضيف مستشهداً: «ألم تر أنه حين صلب الكفار خبيباً (= خبيب بن عدي بن مالك) في مكة كان الرسول عليه السلام جالساً في المسجد بالمدينة وكان يراه ويقول للصحابة ما يفعلونه (= الكفار في مكة) معه، ورفع الله تعالى الحجاب عن عين خبيب أيضاً حتى رأى هو أيضاً النبي وسلم عليه وأبلغ الله تعالى سلامه إلى أذن النبي، وكذلك أسمع جواب الرسول صلى الله عليه وسلم لخبيب رضي الله عنه، ودعا حتى صار وجهه إلى القبلة. فرؤية النبي عليه السلام له من المدينة وهو بمكة كانت فعلاً ناقضاً للعادة ومعجزة، ورؤيته رضي الله عنه للنبي عليه الصلاة والسلام من مكة كانت أيضاً فعلاً ناقضاً للعادة وكرامة له»، ثم يضيف معقباً: «ومن المتفق عليه أنّ رؤية الغائب فعل ناقض للعادة، فلا فرق بين غيبة الزمان وغيبة المكان، فسواء كرامة خبيب في حال غيبة المكان عن النبي صلى الله عليه وسلم وكرامة المتأخرين في حال الغيبة عنه»[19]. بمعنى أن الفاصل المكاني بين خبيب وهو بمكة والنبي وهو بالمدينة كالفاصل الزماني بين الأولياء المتأخرين والنبي، فإذا جاز خرق أحدهما جاز خرق الآخر، وهذا يعني أنه يجوز أن يسمع الأولياء النبي يحدثهم ويخبرهم بالمغيبات. . . كرامة لهم.

- ٣ -

«لا فرق بين غيبة المكان وغيبة الزّمان». عبارة تلخص جوهر الرؤية العرفانية الصوفية، أعني ما يشكل بعدها الأساسي، ولربما الوحيد، وهو نوع تعاملها مع الزمان. إن «العارف» لا يعترف بالزمان كإطار للحوادث ولا كديمومة للحالات الشعورية، ديمومة متّصلة لا تقبل

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.
(١٨) الهجويري، كشف المحجوب، ص ٤٥٤.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٥٥ ـ ٤٥٦.

الرجوع القهقرى ولا القفز إلى أمام، بل ان الزمان عنده كالمكان: يمكن أن «يسافر» فيه وفي أي اتجاه شاء، إلى امام أو إلى وراء، ويمكن أن «يحضر» فيه و «يغيب».

والواقع أن لفظ «الزمان» نادر الاستعمال في الخطاب الصوفي. إن الشائع في هذا الخطاب هو لفظ «الوقت»، ويعرفونه بأنه: «ما هو غالب على العبد» وأنه «حالك في زمان الحال لا تعلق له بالماضي ولا بالمستقبل». يقول القشيري نقلاً عن أبي علي الدقاق: «الوقت ما أنت فيه، إن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا، وإن كنت بالعقبى فوقتك العقبى، وإن كنت بالسرور فوقتك السرور، وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن، يريد بهذا - يقول القشيري - ان الوقت ما كان هو الغالب على الإنسان» ويضيف: «ويقولون: الصوفي ابن وقته. يريدون بذلك أنه مشتغل بما هو أولى به في الحال، قائم بما هو مطالب به في الحين... وقد يريدون بالوقت أيضاً: ما يصادفهم من تصريف الحق لهم دون مايختارون لأنفسهم، ويقولون فلان بحكم الوقت، أي أنه مستسلم لما يبدو له من الغيب من غير اختيار له»[٢٠]. ويعبر الهجويري عن هذا المعنى بصورة أوضح فيقول: «الوقت هو ما يكون العبد فيه فارغاً من الماضي والمستقبل عندما يتصل وارد من الحق بقلبه ويجعل سره مجتمعاً فيه بحيث لا يذكر في كشفه الماضي ولا المستقبل... وأرباب الوقت يقولون: علمنا لا يستطيع ادراك العاقبة ولا السابقة، ولنا في الوقت سرور مع الحق، فإذا ما انشغلنا بالغد أو خطر على قلبنا التفكير في الأمس انحجب عن الوقت، والحجاب تشتت... وأوقات المريد وقتان: احدهما في حال الفقد والثاني في حال الوجد... واحد في محل الوصال والآخر في محل الفراق، وفي كلا الوقتين يكون مقهوراً، لأنه في الوصل يكون وصله بالحق وفي الفصل يكون فصله بالحق، واختياره واكتسابه لا يثبت في هذه الأثناء حتى يمكن أن يوصف، وحين تنقطع يد اختيار العبد عن وقته يكون ما يفعله ويراه الحق»[٢١].

واضح مما تقدم أن مفهوم «الوقت» عند المتصوفة يؤسسه أمران اثنان:

- أحدهما القطيعة مع الماضي والمستقبل، والاستغراق في «الحال» الذي يحتوي خط الزمان احتواء ويستوعب تعاقب الديمومة في «لحظة» واحدة ممتدة بدون بداية ولا نهاية. إن «الوقت» الصوفي من هذه الزاوية هو نفي للزمان الطبيعي والسيكولوجي معاً.

- ثانيهما فقدان الاختيار. أي الاعتراف بنوع من الجبرية لا يرحم، يفقد معها «المريد» كل قدرة وتصبح أفعاله، حركاته وسكناته كلّها من الله. ينقل القشيري عن أحد المتصوفة سئل عن الخلق (= الناس) فقال: «قوالب وأشباح تجري عليهم أحكام القدرة»، كما ينقل عن آخر أنه قال: «لما كانت الأرواح والأجساد قامتا بالله وظهرتا به لا بذواتها كذلك قامت الخطرات والحركات بالله لا بذواتها اذ الحركات والخطرات فروع الأجساد والأرواح». ويعلق القشيري على ذلك قائلاً: «صرح بهذا الكلام أن إكساب العباد مخلوقة لله تعالى، وكما أنه لا خالق للجواهر إلا الله تعالى فكذلك لا خالق للأعراض إلا الله تعالى»[٢٢].

هنا يبدو تأثير الرؤية البيانية واضحاً: ذلك أنه بينما يقول التصوف الهرمسي بالجبر على

---

(٢٠) القشيري، الرسالة، ص ٣١.
(٢١) الهجويري، كشف المحجوب، ص ٦١٣.
(٢٢) القشيري، المصدر نفسه، ص ٥.

صعيد الأفعال البدنية التي تخضع لـ «القدر» Destinée الذي هو عندهم عبارة عن تأثير الكواكب، وبعبارة أخرى تدبيرها للأجسام الأرضية تدبيراً تحكمه حركتها الدورية، يقول، مع ذلك، بالحرية على صعيد الأفعال النفسية، أعني حرية الإرادة التي لولاها لما استطاع الإنسان أن يقرر الدخول في التجربة الصوفية والتزام ما تتطلبه من الانصراف عن المحسوسات وقمع الشهوات. وهذا هو الرأي الذي يتبناه الفلاسفة الاسماعيليون الذين يفسرون القضاء والقدر على أساس أن «القضاء هو علم الله السابق بما توجبه أحكام النجوم» وأن القدر هو «جريان المقادير بموجبات أحكام النجوم»[23]. وهذا لا يقتضي القول بالجبر. ذلك لأنه على الرغم من أن الإنسان يتصرف بموجب «القدر» أي بتأثير الكواكب وبالتالي بما قضاه الله أي بعلمه بما يوجبه ذلك التأثير، فإن الله منح الإنسان قدرة بها يتصرف بحرية واختيار. وهكذا فإذا كان «ليس احَدٌ من المخلوقين بقادر على شيء من الأشياء، ولا عمل من الأعمال الا ما أقدره الله تعالى عليه وقواه وسيره له» فـ «إن اقدار الله القادرين وتقويته الأقوياء وتيسير الأمور ليس بمجبر لأحد منهم على فعل من الأفعال ولا عمل من الأعمال ولا تركه ـ بل ـ ان كل قدرة في أحد من القادرين أو قوة في أحد من الأقوياء على فعل من الأفعال وعمل من الأعمال فهو بتلك القدرة وتلك القوة بعينها التي يقدر بها على الفعل ويقدر أيضاً على ترك الفعل بعينه»[24]... وهكذا فبينما تتبنى الإسماعيلية الموقف الهرمسي من مسألة «الجبر والاختيار» أو «الضرورة والحرية» مع تخريجه تخريجاً اعتزالياً، حافظ المتصوفة «السنيون» على الموقف «السني» بل الأشعري، فقالوا بـ «الجبر» وربطوا ذلك بنظرية الجوهر والعرض كما يوظّفها الأشاعرة في هذه المسألة، مسألة «الجبر والاختيار»[25]. أما الدافع إلى هذا «الاختيار»، اختيار المتصوفة «السنيين» للموقف الأشعري دون غيره، فواضح تماماً: لقد كان هم المنظرين «السنيين» من المتصوفة هو إضفاء المشروعية السنية/الاشعرية على التصوف. وهذا يتطلب، من جملة ما يتطلّب، إبطال القول بـ «خلق الأفعال» وتأكيد أن أفعال الإنسان كلها من عند الله.

بعد هذا الاستطراد نعود إلى مفهوم «الوقت» عند المتصوفة. لقد قلنا إنه يتأسس عندهم، بالإضافة إلى الاستسلام لجبرية شاملة، على الاستغراق الشامل في الحال كذلك. ولكن «الحال» لها معنى آخر عند الصوفية غير معناها الزمني الذي يتحدد بالماضي من جهة والمستقبل من جهة أخرى. إن «الحال» عندهم ذات علاقة وثيقة مع «الوقت» فعلاً، ولكنها ليست جزءاً من الزمان بل هي «وارد على الوقت يزينه مثل الروح للجسد»[26]، وبعبارة أخرى: «الحال عند القوم معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم، من طرب أو حزن أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج»[27]. ويشرح الهجويري العلاقة بين «الوقت»

---

(٢٣) اخوان الصفا، الرسائل (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ج ٤، ص ٧٣.
(٢٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٩٩.
(٢٥) انظر: القسم ١، الفصل ٥، فقرة ٥.
(٢٦) الهجويري، كشف المحجوب، ص ٦١٥.
(٢٧) القشيري، الرسالة، ص ٣٢.

و «الحال» فيقول: «والوقت لا محالة يحتاج إلى الحال لأن صفاء الوقت يكون بالحال وقيامه به. فحين يكون صاحب الوقت صاحب حال ينقطع عنه التغير ويستقيم في وقته، لأن الزوال يجوز على الوقت بلا حال. فإذا اتصل به الحال تكون كل أيامه وقتاً ولا يجوز عليه الزوال. وكل ما يبدو مجيئاً وذهاباً فهو الكُمون والظهور. وكما أن صاحب الوقت قبل هذا كان نازل الوقت ومتمكن الغفلة فهو الآن نازل الحال ومتمكن الوقت، لأن الغفلة تجوز على صاحب الوقت ولا تجوز على صاحب الحال»[٢٨].

نعم: «الوقت لا محالة يحتاج إلى الحال». فالحال هي التي تملأه وتجعل منه «وقتاً». ولكن الأحوال ليست على مرتبة واحدة بل تتفاوت وتتفاضل بترقي المريد السالك في طريقة إلى الله[٢٩] وصاحب الوقت مبتدىء بالنسبة لصاحب الأحوال الذي يتوسط بينه وبين المرتبة العليا التي هي مرتبة «صاحب الأنفاس». ويشرح القشيري هذه المرتبة فيقول: «النفس ترويح القلوب بلطائف الغيوب. وصاحب الأنفاس أرقّ وأصفى من صاحب الأحوال، فكان صاحب الوقت مبتدئاً وصاحب الأنفاس منتهياً وصاحب الأحوال بينهما. فالأحوال وسائط والأنفاس نهاية الترقي. فالأوقات لأصحاب القلوب والأحوال لأرباب الأرواح والأنفاس لأهل السرائر»[٣٠].

وإذا ذكرت الأحوال ذكرت المقامات. وكما يقولون: «الأحوال مواهب والمقامات مكاسب». فإذا كان الحال هو ما يرد على القلب من الله بدون اختيار المريد ولا اكتساب منه، أي الحالة النفسية الوجدانية التي يكون عليها «مجبوراً»، فإن المقام هو «ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب، مما يتوصل إليه بنوع تصرف ويتحقق به بضرب تطلب ومقاسات تكلف. فمقام كل واحد موضع إقامته عند ذلك وهو مشتغل بالرياضة له»[٣١]. وبعبارة أخرى: لقد قسم المتصوفة آداب السلوك وأنواع الرياضات والمجاهدات التي يمارسها المريد على طريق تصفية نفسه وتطهيرها إلى مراحل أطلقوا على كل مرحلة منها اسم «مقام»، وخصّوا كل مقام بنوع من المجاهدة والرياضة والسلوك مثل الورع والتوكل والصبر والزهد الخ... واشترطوا أن لا ينتقل المريد من مقام إلى الذي فوقه حتى «يقضي حقه» و «يستوفي أحكامه». ولذلك «فإنّ من لا قناعة له لا يصح له التوكل ومن لا توكل له لا يصح له التسليم وكذلك من لا توبة له لا تصح له الانابة، ومن لا ورع له لا يصح له الزهد»[٣٢]. ومقامات المتصوفة كثيرة، ويختلفون في ترتيبها، والمشهور أنها كالتالي: التوبة ثم الصبر والشكر ثم الخوف والرجاء ثم الفقر والزهد ثم التوحيد والتوكل ثم المحبة والشوق والانس والرضا[٣٣].

واضح مما تقدم أن الزمان عند المتصوفة، أعني كما يعانونه، زمان منكسر[٣٤] انه زمان

---

(٢٨) الهجويري، المصدر نفسه، ص ٦١٥.
(٢٩) تماماً كتفاوت وتفاضل المراحل التي يقطعها المستجيب للدعوة الاسماعيلية في حجه إلى الامام.
(٣٠) القشيري، الرسالة، ص ٤٣.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٣٢) المصدر نفسه.
(٣٣) انظر مثلاً: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **احياء علوم الدين** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٤.
(٣٤) يصف شارل بويش زمان الغنوص بأنه زمان منكسر مقطع بسبب ما يناله «العارف» من «كشف» =

الغيبة والحضور، زمان السكر والصحو، زمان التقلب في الأحوال والمقامات هذا الزمان زمان نفسي وبعبارتهم «زمان الأنْفُس» فهل ينسحب هذا على الزمان الآخر زمان «المبدأ والمعاد» زمان «تاريخ ما وراء التاريخ»؟

ذلك ما سيتضح من خلال الفقرة التالية.

- ٤ -

لقد تحدثنا عن الوقت والمقامات والأحوال، وعلينا أن نبيّن علاقة هذه مجتمعة بموضوعنا الرئيسي: الولاية.

الواقع أنه إذا كان السالكون درجاتٍ أو مراتب ثلاثاً: أصحاب الوقت وهم المبتدئون وأصحاب الأحوال وهم المتوسطون وأصحاب الأنفاس وهم المنتهون الواصلون، فإن هذه المرتبة الأخيرة لا تكون الا للأولياء، واذن فهي مرتبة الولاية، فالنفَس (بفتح الفاء) هو كما رأينا: ترويح القلوب بلطائف الغيوب، والمقصود بلوغ السالك المرحلة التي «يستريح» فيها من عناء مشقة الطريق وذلك ببلوغه مراده الذي هو: الوصال. و «أدنى الوصال مشاهدة العبد ربه بعين القلب. فإذا رفع الحجاب عن قلب السالك وتجلى له يقال ان السالك الان وصل»[٣٥]. وتلك هي المكاشفة والمشاهدة، وكما يقول النوري: «مكاشفات العيون: الأبصار، ومكاشفات القلوب: الاتصال»[٣٦].

ويؤسس المتصوفة هذه الحال، حال الوصال أو المكاشفة أو الفناء أو «التوحيد»، بمعنى الاتحاد بالله، وكل هذه بمعنى واحد تقريباً، يحاولون تأسيسها بحديث يروونه عن النبي جاء فيه: «إن لله تعالى وتبارك شراباً لأوليائه إذا شربوا سكروا وإذا سكروا طربوا وإذا طربوا طابوا وإذا طابوا ذابوا وإذا ذابوا خلصوا وإذا خلصوا وصلوا وإذا وصلوا اتصلوا وإذا اتصلوا لا فرق بينهم وبين حبيبهم» أي اتحدوا به وفنوا عن ذواتهم. ويحاول المتصوفة «السنيون» التخفيف من حال «التوحيد» هذه بالقول إن المقصود هو «تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات، فكلما ارتفعت صفة قامت صفة الهية مقامها فيكون الحق سمعه وبصره كما نطق به الحديث»[٣٧]، كما يميّزون، لنفس الغرض، بين

= يقطع علاقته مع العالم الخارجي، وبسبب مجاهدة العارف من أجل تحقيق القطيعة مع هذا الأخير. أما التاريخ فهو بالنسبة للعارف تاريخ مضاعف تحتويه الاسطورة احتواء، أما اللازمن فهو يفسر أيضاً تفسيراً اسطورياً (كما سنرى عند ابن عربي مثلاً). وهكذا فاذا كان الزمان في التصور اليوناني زماناً دائرياً يتبع الحركة الدائرية للكواكب، وإذا كان الزمان في الفكر المسيحي زمانا متصلا صاعداً ينطلق من ابتداء الخلق إلى نهاية الخلاص، فإن الزمان العرفاني زمان منكسر متقطع. وعلى العموم، يقول بويش، يميل الفكر العرفاني إلى انكار الزمان أو على الأقل إلى تخطيه وتجاوزه. انظر: Charles Puech, *En quête de la gnose* ([Paris]: Gallimard, 1978), vol. 1, p.215. et Suite.

(٣٥) مصطلحات الصوفية.

(٣٦) الطوسي، اللمع، ص ٤٤٢.

(٣٧) مصطلحات الصوفية.

«الجمع» و «جمع الجمع»، فيقولون إن «من أثبت نفسه وأثبت الخلق ولكن شاهد الكل قائماً بالحق فهذا هو جمع، وإذا كان مختطفاً عن شهود الخلق مصطلماً عن نفسه مأخوذاً بالكلية عن الاحساس بكل غير، بما ظهر واستولى من سلطان الحقيقة، فذاك جمع الجمع»[٣٨]، وذلك هو «كمال الولاية» حسب عبارة الهجويري الذي يختم مناقشته لأقاويل المتصوفة حول «الفناء» بالقول: «وحقيقة هذا كله هو أن فناء العبد عن وجوده يكون برؤية جلال الحق وكشف عظمته حتى ينسى الدنيا والعقبى في غلبة جلاله وتبدو الأحوال والمقامات حقيرة في نظر همّته وتتلاشى الكرامات في حاله، فيفنى عن العقل والنفس ويفنى أيضاً في عين الفناء بالفناء، فينطق لسانه بالحق ويخشع جسده ويخضع كما هو الحال في ابتداء اخراج الذرية من ظهور آدم عليه السلام»[٣٩]. . . وذلك هو «معاد» العارفين. إنه عودة إلى «المبدأ»، رجوع إلى نقطة الابتداء.

أجل، إن القول بـ «المعاد»، يستتبع القول بـ «المبدأ»، وأيّة نظرية في أحدهما تستلزم نظرية في الآخر. وإذا كان المتصوفة «السنيون» يتكتمون في هذه المسألة، وإذا كان أصحاب «الشطح» يقتصرون على التعبير عن «الحال»، حال «الفناء»، حال الوقوع تحت طائلة معادلة $\frac{1}{\cdot}$ = اللانهاية، كما بينا ذلك في الفصل السابق فإن الجنيد الذي يتخذ منه المتصوفة «السنيون» اماماً لهم لم يتردد في التصريح بجوهر النظرية، نظرية المبدأ والمعاد الهرمسية التي رأيناها عند الاسماعيليين في صيغة «إمامية» وسنجدها عند المتصوفة من غير الشيعة والاسماعيلية في صيغة «سنية» وكان الجنيد، فيما يبدو أول من نَسَجَ هذه الصيغة.

يميز الجنيد بوضوح بين «توحيد العوام»، توحيد أهل الظاهر وهو «إفراد القِدَم من الحَدَثِ»[٤٠] أي القول بانفراد الله وحده بالقدم، وبعبارة أخرى: الاقرار بالوحدانية والقدم لله، و «توحيد الخواص» وهو: «الخروج من ضيق رسوم الزمانية الى سعة فناء السرمدية» وقد شرحه بقوله: «ان يكون العبد شبحاً بين يدي الله تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له وعن استجابته بحقائق وجوده ووحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراد منه. وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون»[٤١].

«ان يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون»، ذلك هو «التوحيد» عند الصوفية، وهو ما يعبرون عنه بـ «الفناء»، وما يسميه بعض المعاصرين بـ «وحدة الشهود» تمييزاً لهذا النوع من «الاتحاد» بالله عن «وحدة الوجود» بالمعنى الذي أعطي لهذا المفهوم في الفلسفة الغربية الحديثة. ليكن. ولكن كيف كان العبد قبل أن يكون؟ للجواب عن هذا السؤال، السؤال المتعلق بـ «المبدأ»، يوظف الجنيد ومن بعده المتصوفة «السنيون» آية الميثاق التي تقول: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم: أَلَسْتُ بِرَبِّكُم.

---

(٣٨) القشيري، الرسالة، ص ٣٦.
(٣٩) الهجويري، كشف المحجوب، ص ٤٨٦.
(٤٠) القشيري، المصدر نفسه، ص ٣.
(٤١) المصدر نفسه، ص ١٣٥، والطوسي، اللمع، ص ٤٩.

قالوا: بلى...﴾ (الأعراف: ١٧٢). يقول الجنيد تعليقاً على هذه الآية وتوظيفاً لها في اضفاء الشرعية القرآنية على ما صرح به بصدد «الفناء»، يقول: «فقد أخبر جلّ ذكره أنه خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم، إذ كانوا موجودين للحق من غير وجودهم لأنفسهم فكان الحق بالحق في ذلك موجوداً بالمعنى الذي لا يعلمه غيره... أولئك الذين أوجدهم لديه في كون الأزل عنده في مراتب الأحدية لديه، نقلهم بإرادته ثم جعلهم كَذَرٍّ أخرجهم بمشيئته، خلقاً، فأودعهم صلب آدم»[٤٢].

نص غامض، واضح. غامض إذا نحن التمسنا معناه من مجرد مبناه. واضح إذا نحن قرأناه على ضوء الصورة التي تقدمها لنا الفلسفة الدينية الهرمسية عن «المبدأ والمعاد» من خلال رؤيا هرمس التي أدرجناها في مدخل هذا القسم من الكتاب. إن مرتبة **«الأحدية»**، هنا في نص الجنيد كما في نصوص المتصوفة الآخرين، هي مرتبة «النور» الذي رآه هرمس أول ما رأى والذي كان وحده هو كل شيء. ومرتبة «الأحدية» هذه أسبق من مرتبة **«الواحدية»** التي تقال على **الإله الصانع**، أي العقل الأول، لأن الواحد يستدعي الاثنين ثم **الثلاثة**... الخ أي التعدد والكثرة. وهذا ما حصل بالفعل في رؤيا هرمس، فبمجرد ما تميز «النور» وانتقل إلى أعْلَى تم «إنْجاب» العقل الأول، بينما ترسَّب «الكثيف النوراني» ـ أي الظلمة ـ إلى أسفل. أما عبارة الجنيد: «جعلهم كذر أخرجهم بمشيئته خلقاً فأودعهم صلب آدم» فهي تذكرنا بمفهومين يعبر بهما ابن عربي عن «النور» في الرؤيا الهرمسية وقد تمايز فيه الضياء والظلمة، هذان المفهومان هما: العماء أو الهباء من جهة والأعيان الثابتة من جهة أخرى ـ وهو ما يسميه الفلاسفة الاسماعيليون «الهيولى الأولى» و«الصورة» ـ أما «المشيئة» في نصّ الجنيد فهي «الإرادة» و«الكلمة» في الرؤيا الهرمسية: أي الإله الصانع. وهكذا يكون معنى قول الجنيد: «أولئك الذين أوجدهم لديه في كون الأزل عنده، في مراتب الأحدية لديه، نقلهم بإرادته ثم جعلهم كذرّ أخرجهم بمشيئته خلقاً فأودعهم صلب آدم»: إن الإله المتعالي نقل بإرادته ومشيئته، أي نقل بواسطة العقل الأول، البشر من مرتبة الأحدية عنده التي كان فيها وحده الموجود، نوراً يغمر كل شيء، نقلهم من حالة العماء، حالة الأعيان الثابتة وهي موجودة ومعدومة كما يقول ابن عربي، حالة الكثيف النوراني الذي تحول إلى «طبيعة رطبة» بتعبير الرؤيا الهرمسية أو «الهباء» بتعبير ابن عربي وغيره... فأودعهم صلب آدم، آدم السماوي الذي تعرفنا عليه في رؤيا هرمس والفلسفة الإسماعيلية سواء بسواء.

أما ابن عربي نفسه فقد اختلف حوله المؤلفون في التصوف، قدماء ومحدثين، فكان منهم من قال إنه صاحب مذهب في وحدة الوجود[٤٣] ومنهم من قال إنه كان يقول فقط

---

(٤٢) الجنيد، كتاب الميثاق (بيروت: الجامعة اللبنانية، كلية الآداب، [د. ت.]).

(٤٣) لا بد من التمييز هنا بين وحدة الشهود كما عرفت في الفكر الإسلامي ووحدة الوجود كما عرفت في الفكر الأوروبي. إن الإسلاميين كالجنيد والحلاج وابن عربي وغيرهم من القائلين بالفناء أو الوحدة أو الاتحاد... ان هؤلاء جميعاً يقولون: الله هو كل شيء (= «ما في الجبة الا الله» وبصورة عامة: ما في الكون الا الله) لا شيء موجود الا الله أما العالم فهو مجرد تجليات له. أما في الفكر الأوروبي فالأمر على العكس من هذا تماماً فوحدة الوجود Pantheisme تعني، ابتداء من أفلوطين إلى هيجل، ان العالم ككل هو الله Tout est Dieu =

بـ «وحدة الشهود» أي بـ «التوحيد» و «الفناء» كما هو الشأن عند الجنيد وغـيره من المتصوفـة. والحقيقـة أن الاختلاف بـين ابن عربي ومن سبقـوه من المتصوفـة الاسلاميـين ليس راجعاً إلى المذهب بل فقط إلى درجة التصريح بحقيقة المذهب وأصولـه. إن القول بـ «وحـدة الشهود»، أو «الفناء» كـ «حال» يقتضي نظرية في «وحدة الوجود» على الأقـل في المبدأ والمعـاد، وهذا مـا رأيناه عند الجنيـد. فالتـوحيد عنـده يعني به «أن يـرجع آخـر العبد إلى أولـه فيكون كـما كان قبـل أن يكون»، وهو نفس مضمون نظرية ابن عربي في وحدة الوجود. وكل الفرق بينهما أن ابن عربي صرح وفصـل فكان، كما يقـول، من «أصحـاب الاسرار»، بينـما بقي الجنيـد وأمثـالـه من «أصحاب الأحوال». فلنتعـرف اذن على خـلاصة هـاتيك الأسرار، أسرار هـذه «الأحوال»، وفي ضمنها، طبعاً، أسرار الولاية الصوفية.

- ٥ -

يقدم لنا ابن عربي خلاصة مركزة عن مذهبه، في شكل سؤال وجواب، فيقول:

«الباب السادس - من الفصل الأول - في معرفة بدء الخلق الروحاني ومَنْ أول مـوجود فيـه، ومم وجد، وفيم وجد، وعلى أي مثال وجد، وَلِـمَ وجد، وما غايته، ومعرفة أفلاك العالم الأكبر والأصغر»، يقول تحت هذا العنوان ما نصه:

«بدء الخلق: الهباء.

وأول موجود فيه: الحقيقة المحمدية الرحمانية ولا أين يحصرها لعدم التحيُّز.

- ومِمّ وُجِد؟

- وُجد من الحقيقة المعلومة (= لدى المتعالي) التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم.

- وفيِمَ وُجِد؟

- في الهباء.

- وعلى أيّ مثال وُجِد؟

- الصورة المعلومة في نفس الحق (= أي على مثالها).

- ولِمَ وجد؟

- لإظهار الحقائق الإلهية.

- وما غايته؟

- التخليص من المزجة، فيعرف كل عَـالَمٍ حظّه من مَنْشَئِـه من غير امـتزاج، فغايتـه إظهار حقـائقه ومعـرفة أفلاك الأكبر من العالم وهو ما عدا الإنسـان في اصطلاح الجـماعة، والعـالم الأصغر، يعني الإنسـان روح العالم،

= فالله لا يوجد الا من خلال العالم، ليس له وجود مفارق متميز عن العالم. وهكـذا فبينما تعني وحـدة الوجـود في التصوف الاسلامي أن العـالم لا يوجـد الا كتجليات لله، تعني في الفكـر الأوروبي أن الله لا يوجـد الا بوصفـه العالم ككل. واذن فالنقاش حول ما إذا كان ابن عربي صاحب مذهـب في وحدة الوجود بالمعنى الأوروبي للكلمة نقاش غير ذي موضوع تماماً مثلما أن القول بأن مذهبه يختلف «جوهرياً» عن مذهب الجنيـد أو الحلاج. . . الـخ قول لا مبرر له. ذلك أن كل الفرق بينه وبينهم هو الفرق الذي يقيمه هو نفسه: الجنيد والحـلاج يتحدثـان عن «الوحدة» كصاحبي «أحوال»، أما هو فيتحدث عنها كصاحب «اسرار»، هما يلمحان وهو يصرح.

و (معرفة) علّته وسببه وأفلاك مقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته»[44].

وإذا نحن استحضرنا، مرة أخرى، مضمون رؤيا هرمس أمكننا بسهولة اقامة «القاموس» التالي:

- **الهباء** - أو العماء عند ابن عربي هو في رؤيا هرمس: الكثيف النوراني الذي نزل إلى أسفل وشكل طبيعة رطبة ستتحول إلى مادة العالم.

- **الحقيقة المحمَّدية** عند ابن عربي يناظرها في رؤيا هرمس: الكلمة، أي الابن الأول للمتعالي أي الاله الصانع، وهو العقل الأول عند الاسماعيليين وعند ابن عربي نفسه.

- **الحقيقة المعلومة** التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم كما يقول ابن عربي ويسميها أيضاً بـ «الأعيان الثابتة»، هي العالم كما كان في العِلْم الإلهي قبل بدءِ عملية الخلق، وهي أيضاً الصور المعلومة في نفس الحق، بتعبير ابن عربي نفسه، التي منها صورة الحقيقة المحمدية، أي العقل الأول. وهذا العقل الأول وجد، كما يصرح ابن عربي، «لإظهار الحقائق الالهية»، وبالتالي فهو صانع العالَم، المخرج للموجودات من حال وجودها بالقوة في العلم الإلهي إلى حال وجودها بالفعل في العالم.

- **أما التخليص من المزجة**: الذي هو غاية الخلق، كما يقول ابن عربي فهو تخليص النور من الظلمة حسب تعبير المانوية، وتخليص النفس من البدن كما يقول المتصوفة، وهما بمعنى واحد. وذلك أيضاً هو معنى قول الجنيد «أن يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون».

ويشرح ابن عربي هذه «**المزجة**» بأسلوب بيانيّ فيقول: «أوجد العالَمَ سبحانه ليظهر سلطان الأسماء، فإن قدرةً بلا مقدور و جوداً بلا عطاء، ورازقاً بلا مرزوق ومغيثاً بلا مغاث ورحيماً بلا مرحوم: حقائق معطلة التأثير. وجعل العالم في الدنيا ممتزجاً مزج القبضتين في العجنة، ثم فصل الأشخاص منهم فدخل من هذه في هذه من كل قبضة في أختها فجهلت الأحوال. وهكذا تفاضلت العلماء في استخراج الخبيث من الطيب، والطيب من الخبيث. وغايته التخليص من هذه المزجة وتميز القبضتين حتى تنفرد هذه بعالمها وهذه بعالمها كما قال تعالى: ﴿**لِيَمِيزَ الله الخبيث من الطيب**﴾ (الأنفال: ٣٧)، ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعله في جهنم. فمن بقي فيه شيء من المزجة حتى مات عليها لم يحشر يوم القيامة من الآمنين، ولكنه: منهم من يتخلص من المزجة والحساب، ومنهم من لا يتخلص منها الا في جهنم، فإذا تخلص فهؤلاء هم أهل الشفاعة. وأما من تميز هنا في احدى القبضتين انقلب إلى الدار الآخرة بحقيقته من قبره إلى نعيم أو إلى عذاب وجحيم فإنه قد تخلص. فهذه غاية العالم، وهاتان الحقيقتان راجعتان إلى صفة هو الحق عليها في ذاته»[45].
لقد كان لا بدّ من إضافة هذه الفقرة الأخيرة لأنه بدونها يصبح المبدأ مبدأين: نور وظلمة كما تقول المانوية. وابن عربي يتحدث داخل الإسلام، وأيضاً من منطلق الفلسفة الهرمسية

---

(٤٤) محيي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية** (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ج ١، ص ١١٨.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

الدينية التي تضع «المتعالي» كحقيقة أولى وتعطي لـ «النور»، أي للمتعالي نفسه، الأسبقية في الوجود الأزلي.

غاية العالم: التخليص من هذه المزجة وتمييز القبضتين حتى تنفرد هذه بعالمها وهذه بعالمها... ومن أجل هذا كانت الرسل والأنبياء والأولياء. فلنعد إذن إلى محورنا الأساسي في هذا الفصل: النبوة والولاية، ولنطلب هذه المرة رأي «الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر» محيي الدين بن عربي، شيخ الأولياء...

يميز ابن عربي بين **النبوة العامة** التي هي الولاية عنده وبين **نبوة التشريع** التي هي الرسالة، ويتوخى من هذا التمييز تأسيس الرسالة على النبوة وبالتالي على الولاية، وإقرار استمرارية هذه، أعني الولاية، من جهة أخرى. يقول: «والولاية لها الأولوية ثم تنصحب وتثبت ولا تزول. ومن درجاتها النبوة والرسالة، فينالها بعض الناس ويصلون إليها، وبعض الناس لا يصلون إليها. وأما اليوم فلا يصل إلى درجة النبوة، نبوة التشريع، أحد لأن بابها مغلق. والولاية لا ترتفع دنيا وآخرة فللولاية حكم «الأول والآخر والظاهر والباطن» (= أسماء الله) بنبوة عامة وخاصّة وبغير نبوة، ومن أسمائه (= الله) الولي وليس من أسمائه نبي ولا رسول»[46]. ومن هنا كان «الأكابر من عباد الله هم في زمانهم بمنزلة الأنبياء في زمان النبوة، وهي (= الولاية): النبوة العامة، فإنّ النبوة التي انقطعت بوجود رسول الله صلى الله عليه وسلم هي نبوة التشريع، لا مقامها: فلا شرع يكون ناسخاً لشرعه صلى الله عليه وسلم ولا يزيد في حكمه شرعاً آخر... فهذا هو الذي انقطع وسدّ بابه لا مقام النبوة. فإنه لا خلاف في أنّ عيسى نبيّ ورسول وأنه لا خلاف أنه ينزل آخر الزمان، حكماً مُقْسطاً عدلاً، بشرعنا لا بشرع آخر ولا بشرعه الذي تعبد الله به بني إسرائيل»[47].

النبوة التي انقطعت، إذن، هي نبوّة التشريع وحدها، نبوة الحدود والأحكام، أما النبوة العامة، أو الولاية فهي نبوّة المعرفة، نبوة الإلهام والعرفان، وهي لم تنقطع بل مستمرة في شخص الأولياء، اليوم كما كانت فيهم بالأمس. وما الأنبياء إلّا صنف من الأولياء خصّهم الله بعبادة كُلفوا بأدائها دون أن يكلّفوا بتبليغها: «فمن الأولياء رضي الله عنهم: الأنبياء صلوات الله عليهم، تولاهم الله بالنبوة. وهم رجال اصطنعهم لنفسه واختارهم لخدمته واختصهم من سائر عباده لحضرته، شرع لهم ما تعبّدهم به في ذواتهم ولم يأمر بعضهم بأن يعدي تلك العبادات الى غيرهم بطريق الوجوب. فمقام النبوة مقام خاص في الولاية... فالولاية نبوة عامة والنبوة التي بها التشريع نبوة خاصة... وهي مقام الرفعة في الخطاب الالهي... فمقام النبوة علو في الخطاب. ومن الأولياء رضوان الله عليهم: الرسل صلوات الله عليهم تولاهم الله بالرسالة، منهم المنبئون المرسلون إلى طائفة من الناس، أو يكون إرسالاً عاماً إلى الناس ولم يحصل ذلك الا لمحمد صلى الله عليه وسلم... فمقام التبليغ هو المعبّر عنه بالرِّسالة لا غير»[48].

والنتيجة الأولى التي يفرزها هذا التصنيف هي أنّ النبوة اكتساب مثلها مثل الولاية لأنه ما دام الأصل، أعني الولاية، يكون بالاكتساب فبالأَوْلى أن يكون الفرع كذلك. وإنما

---

(٤٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠١.
(٤٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣.
(٤٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤.

منع فريق من أهل النظر (= المتكلّمين) أن تكون النبوة اكتساباً لأنهم لا يميزون بين النبوة العامة ونبوة التشريع. والتشريع «هو المعبر عنه عند أهل النظر بالاختصاص، وهو المراد بقولهم إن النبوة غير مكتسبة. وأما القائلون باكتساب النبوة فإنهم يريدون بذلك حصول المنزلة عند الله المختصة من غير تشريع، لا في حق أنفسهم ولا في حق غيرهم. فمن لم يعقل (مِنَ) النبوة سوى عين التشريع ونصب الأحكام قال بالاختصاص ومنع الاكتساب». أما من يفهم من النبوة معناها العام، أي أنها «مقام عند الله يناله البشر، وهو مختص بالأكابر، يعطى للنبي المشرع ويعطى للتابع لهذا النبي المشرع الجاري على سنته... فإذا نظر إلى هذا المقام بالنسبة للتابع وأنه باتباعه حصل له هذا المقام سمي مكتسباً والتَعَمُّل بهذا الاتباع اكتساباً، ولو لم يأته شرع من ربه يختص به ولا شرع يوصله إلى غيره»[49].

والنتيجة الثانية من تأسيس النبوة والرسالة على الولاية، والقول بالتالي باكتساب النبوة في اطار اتباع النبي المشرع، هي أن الأولياء يَرِثُون علم الأنبياء ليس فقط بوصفهم أنبياء بل أيضاً بوصفهم رسلاً. وهذا في رأي ابن عربي هو معنى الحديث المشهور الذي يقول: «العلماء ورثة الأنبياء» لأن «الأنبياء ما ورثوا ديناراً ولا درهماً - وإنما - ورثوا العلم». ومعنى وراثة العلم أن «الوارث الكامل من الأولياء منا - يقول ابن عربي - من انقطع إلى الله بشريعة رسوله صلى الله عليه وسلم إلى أن فتح الله له في قلبه في فهم ما أنزل الله عز وجل على نبيه ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم بتجلي الهمة في باطنه فرزقه الفهم في كتابه... وجعله مِن المحدَّثين[50] في هذه الأمة... غير أن الوارث لا يحدث شريعة ولا ينسخ حكماً مقرراً، لكن يبين: فإنه على بينة من ربه وبصيرة في علمه ويتلوه شاهد منه بصدق اتباعه وهو الذي أشركه الله تعالى مع رسوله صلى الله عليه وسلم في الصفة التي يدعو بها إلى الله فأخبر وقال ﴿ادعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني﴾ (يوسف: ١٠٨) وهم الورثة، فَهُمْ يدعون إلى الله على بصيرة. وكذلك أشركهم مع الأنبياء عليهم السلام في المحنة وما ابتلوا به فقال: ﴿إنّ الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس﴾ (آل عمران: ٢١)، وهم الورثة، فشرك بينهم في البلاء كما شرك بينهم في الدعوة إلى الله»[51].

والنتيجة الثالثة هي أن الأولياء لما كانوا شركاء للأنبياء بالولاية التي تؤسس النبوة والرسالة فقد خصّهم الله دون غيرهم من العلماء، علماء الظاهر كالفقهاء وغيرهم، بأسرار خاصة، منها: «الاطلاع على صحة ما شرع الله لهم في هذه الشريعة المحمدية من حيث لا تعلم العلماء بها، فإن الفقهاء والمحدثين (= أهل الحديث) الذين أخذوا علمهم ميتاً عن ميت، إنما المتأخر منهم هو فيه (= العلم) على غلبة الظن، إذ كان النقل شهادة والتواتر عزيز. ثم انهم اذا عثروا على أمور تفيد العلم بطريق التواتر لم يكن ذلك اللفظ المنقول بالتواتر أيضاً فيما حكموا به، فإن النصوص عزيزة فيأخذون من ذلك اللفظ بقدرة قوة فهمهم فيه، ولهذا اختلفوا. وقد يمكن أن يكون لذلك اللفظ في ذلك الأمر نص آخر يعارضه ولم يصل اليهم، وما لم يصل اليهم ما تعبّدوا به ولا يعرفون بأي وجه من وجوه الاحتمالات التي في قوة هذا

---

(٤٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣.

(٥٠) المحدَّثون بالفتح هم الذين يخبرهم الله - يحدثهم - عن بعض المغيبات مما وقع أو سيقع من الحوادث.

(٥١) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٥٠ - ٢٥١.

اللفظ كان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلّم المشرع، فأخذه أهل الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم في الكشف على الأمر الجليّ والنص الصريح في الحلم، أو عن الله بالبينة التي هم عليها من ربهم والبصيرة التي بها دعوا الخلق إلى الله تعالى»[٥٢] **ولذلك كانوا، من هذه الجهة، ليسوا بأولياء فقط بل هم «أنبياء الأولياء».**

أمّا كيفية أخذ «أنبياء الأولياء»، هؤلاء، عن الله والرسول مباشرة بـ «الكشف» فيشرحها ابن عربي قائلاً: «وأما حالة أنبياء الأولياء في هذه الأمة فهو كل شخص أقامه الحق في تجلٍّ من تجلياته وأقام له مظهر محمد صلى الله عليه وسلم ومظهر جبريل عليه السلام فأسمعه ذلك المظهر الروحاني خطاب الأحكام المشروعة لمظهر محمد صلى الله عليه وسلم حتى إذا فرغ من خطابه وفزع عن قلب هذا الولي عقل صاحب هذا المشهد جميع ما تضمنه ذلك الخطاب من الأحكام المشروعة الظاهرة في هذه الأمة المحمدية، فيأخذها هذا الولي، كما أخذها المظهر المحمدي، للحضور الذي حصل في هذه الحضرة مما أمر به ذلك المظهر المحمدي من التبليغ لهذه الأمة فيرد إلى نفسه وقد وعى ما خاطب الروح به مظهر محمد صلى الله عليه وسلم وعلم صحته على يقين بل عن يقين، فأخذ حكم هذا النبي وعمل به على بينة من ربه»[٥٣].

ليس هذا وحسب، بل ان هذا الولي الذي «يقيم» الله له مظهر محمد وهو يأخذ الوحي عن جبريل فيأخذ نفس الشرع من جبريل كما أخذه محمد، إن هذا الولي يستطيع، وبالأحرى، تصحيح الحديث النبوي مع النبي محمد نفسه، بصورة مباشرة ودونما حاجة إلى إسناد. وهكذا: «فربّ حديث ضعيف قد ترك العمل به لضعف طريقه من أجل وضّاع كان في رواته، يكون صحيحاً في نفس الأمر، ويكون هذا الواضع مما صدق في هذا الحديث ولم يضعه، وإنما رده المحدِّث لعدم الثقة بقوله في نقله. وذلك إذا انفرد به ذلك الواضع، أو كان مدار الحديث عليه. وأما إن شاركه فيه ثقة سمعه معه قبل ذلك الحديث من طريق ذلك الثقة. وهذا ولي قد سمعه من الروح يلقيه على حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم كما سمع الصحابة في حديث جبريل عليه السلام مع محمد صلى الله عليه وسلم في الإسلام والإيمان والإحسان[٥٤] في تصديقه إياه. وإذا سمعه من الروح الملقي فهو فيه مثل الصاحب الذي سمعه من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم علماً لا شك فيه. بخلاف التابع (= **من الجيل الذي يلي جيل الصحابة**) فإنه يقبله على طريق غلبة الظن لارتفاع التهمة المؤثرة في الصدق». ويضيف ابن عربي قائلاً: «ورب حديث يكون صحيحاً من طرق رواته يحصل لهذا المكاشف الذي عاين هذا المظهر فيسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الحديث الصحيح فأنكره وقال له: لم أقله ولا حكمت به فيعلم ضعفه فيترك العمل به عن بينة من ربه، وان كان قد عمله أهل النقل لصحة طريقه وهو في نفس الأمر ليس كذلك... وقد يعرف هذا المكاشف من وضع ذلك الحديث، الصحيح طريقه في زعمهم: اما ان يسمى له أو تقام له صورة الشخص... فهؤلاء هم أنبياء الأولياء... واتيان هذا، وهو الفعل بالهِمَّة والعلم من غير معلم من المخلوقين غير الله» هو معنى وراثة النبوة، وهي من خصائصهم

---

(٥٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٠.

(٥٤) واضح أنه يشير إلى الحديث الشهير الذي ملخصه أن رجلاً دخل ذات يوم على النبي وهو مع بعض أصحابه فأخذ الرجل يسأل النبي عن الإسلام والإيمان والاحسان وعندما سمع جواب النبي وصدقه قال النبي لمن كان معه هذا جبريل جاء ليعلمكم دينكم.

التي تميزهم عن غيرهم من عامة الأولياء، «فلا يكون من يكون من الأولياء وارث نبي الا على هذه الحالة الخاصة من مشاهدة الملك عند الالقاء على حقيقة الرسول... فهم في هذه الأمة مثل الأنبياء في بني اسرائيل على مرتبة تعبد هارون بشريعة موسى عليهما السلام مع كونه نبياً، فإن الله قد شهد بنبوته وصرح بها في القرآن. فمثل هؤلاء يحفظون الشريعة الصحيحة التي لا شك فيها على أنفسهم وعلى هذه الأمة ممن اتّبعهم، فهم أعلم الناس بالشرع. غير أن الفقهاء لا يسلمون لهم ذلك. وهؤلاء - يعني أنبياء الأولياء - لا يلزمهم اقامة الدليل على صدقهم، بل يجب عليهم الكتم لمقامهم ولا يردون على علماء الرسوم فيما ثبت عندهم، مع علمهم بأن ذلك خطأ في نفس الأمر، فحكمهم حكم المجتهد»[55]... وكل مجتهد مصيب.

وهكذا، وبمنطق أهل البيان وبالاستناد الى مرجعيتهم وآلياتهم في الاستدلال، يوسع ابن عربي دائرة العرفان لتشمل «الشريعة» فضلاً عن «الحقيقة»، جاعلاً من الكشف ليس فقط تجلياً للذات الإلهية للعارف بل أيضاً «العلم اليقين» بما هو صحيح وما هو غير صحيح في الشريعة. إن ابن عربي يمنح هنا للولي كل السلطة الدينية التي يمنحها العرفان الشيعي للإمام. إنه «وليّ الأمر»، بالتأويل الشيعي، الذي ينصب هنا مع ابن عربي داخل الدائرة السنية وبوسائل النظام المعرفي البياني المفتوح... والقابل لـ «الفتح» باستمرار، كما سبق أن لاحظنا حين مناقشتنا العامة للبيان منهجاً ورؤية.

على أنّ سلطة الولاية عند المتصوّفة لا تقف عند حدود «المعرفة» بل ان نفوذهم يسري في الأمة كلّها فبهم يحفظ الله كيانها بل وكيان الكون بأسره. يقول الهجويري: «جعلهم الله أولياء العالم... حتى ان الأمطار تمطر من السماء ببركتهم وينبت النبات من الأرض بصفاء أحوالهم وينتصر المسلمون على الكفار بهمتهم»[56]. ولولا الأولياء لفسد نظام العالم وانهار كما تنهار الدولة بدون موظفين وحراس وجنود... الخ ومن هنا كان نظام الولاية بنظام الدولة أشبه. وإذا كان المتصوفة يختلفون بعض الاختلاف حول عدد الأولياء ومراتبهم فهم متفقون في الجملة على الهيكل العام الذي ينتظمهم في صورة «دولة» باطنية عالمية يضعون على رأسها وليّ الأولياء ويسمونه «القطب» و «الغوث»، ثم تليه مراتب يتكاثر عدد المنتظمين في كل منها، نزولاً من قمة الهرم إلى قاعدته، تماماً كتراتب الموظفين داخل الدولة.

وهكذا فأبو بكر محمد بن علي بن جعفر الكتاني المتوفى سنة ٣٢٢ هـ، وهو من متصوّفة بغداد ممن صحب الجنيد والنوري، يجعل هيكل دولة الولاية الصوفية كما يلي: الغَوْث ويليه أربعة عمد يليهم سبعة أخيار ثم أربعون من البدلاء ثم سبعون من النجباء ثم ثلاثمائة من النقباء، ثم يعين مساكنهم كالتالي: «فمسكن النقباء في المغرب ومسكن النجباء في مصر ومسكن الأبدال في الشام، والأخيار سياحون في الأرض، والعمداء في زوايا الأرض، ومسكن الغوث مكة. فإذا عرضت الحاجة من أمر العامة ابتهل فيها النقباء ثم النجباء ثم الأبدال ثم الأخيار ثم العمد ثم أجيبوا والا ابتهل الغوث، فلا يتم مسألته (= سؤاله) حتى تجاب دعوته»[57].

---

(٥٥) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ١٥٠ - ١٥١.

(٥٦) الهجويري، **كشف المحجوب**، ص ٤٤٧.

(٥٧) الشعراني، **الطبقات الكبرى** (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، [د. ت.])، ج ١، ص ٩٥.

أما الهجويري فيعد منهم: «أربعة آلاف وهم المكتومون ولا يعرف أحدهم الآخر... وهم في كل الأحوال مستورون عن أنفسهم وعن الخلق... أما أهل الحل والعقد وقادة حضرة الحق... فثلاثمائة يُدعَوْن الأخيار وأربعون آخرون يسمون الأبدال وسبعة آخرون يقال لهم الأبرار وأربعة يسمون الأوتاد وثلاثة آخرون يقال لهم النقباء وواحد يسمونه القطب أو الغوث، وهؤلاء جميعاً يَعْرِفُونَ أحدهم الآخر ويحتاجون في الأمور لاذن بعضهم البعض». ثم يضيف: «والأخبار المروية ناطقة بهذا وأهل السنة مجتمعون على صحة هذا»[58].

هذا ولربما يقصد بـ «الأخبار» هنا الحديث الذي يرويه المتصوفة والذي جاء فيه على لسان النبي: «إنّ لله عز وجل في الخلق ثلاثمائة قلوبهم على قلب آدم عليه السلام، ولله تعالى في الخلق أربعون قلوبهم على قلب موسى، ولله تعالى في الخلق سبعة قلوبهم على قلب ابراهيم، ولله تعالى في الخلق خمسة قلوبهم على قلب جبريل، ولله تعالى في الخلق ثلاثة قلوبهم على قلب ميكائيل، ولله تعالى في الخلق واحد قلبه على قلب اسرافيل. فإذا مات الواحد أبدل الله عز وجل مكانه من الثلاثة، وإذا مات من الثلاثة أبدل الله تعالى مكانه من الخمسة، وإذا مات من الخمسة أبدل الله مكانه من السبعة وإذا مات من السبعة أبدل الله مكانه من الأربعين، وإذا مات الأربعين أبدل الله مكانه من الثلاثمائة، وإذا مات من الثلاثمائة أبدل الله مكانه من العامة. فبهم يحيي ويميت ويمطر وينبت ويدفع البلاء»، ويضيف رواة هذا الحديث: «قيل لعبدالله بن مسعود كيف بهم يحيي ويميت؟ قال: لأنهم يسألون الله إكثار الأمم فيكثرون ويدعون على الجبابرة فيقصمون، ويستسقون فيسقون ويسألون فتنبت لهم الأرض ويدعون فيدفع بهم أنواع البلاء»[59].

ويتخذ ابن عربي من هذا الحديث ومن الأدبيات الصوفية والاسماعيلية وغيرها من عناصر الموروث الديني والعرفاني منطلقاً لخياله الخصب الجموح فيأخذ في تفصيل القول حول الأولياء وعددهم ومراتبهم ومهامهم عبر التاريخ، لا بل منذ خلق آدم إلى يوم القيامة، مما لا مجال للخوض فيه هنا. ولذلك سنقتصر على إبراز ثلاث مسائل رئيسية نعتقد أنها ستساعدنا على العودة إلى الجانب الآخر من الرؤية العرفانية، الجانب المتعلق بـ «المبدأ والمعاد»، بزمان الكون، بدايته ونهايته.

المسألة الأولى تتعلق بتمييز ابن عربي بين الولاية العامة والولاية الخاصة على غرار ما فعل بالنسبة للنبوة، وبختم الولاية، على غرار ختم الرسالة. يقول في هذا الصدد: «إن الدنيا لما كان لها بدء ونهاية وهو ختمها قضى الله سبحانه أن يكون جميع ما فيها، بحسب نعتها، له بدء وختام. وكان من جملة ما فيها تنزيل الشرائع، فختم الله هذا التنزيل بشرع محمد صلى الله عليه وسلم فكان خاتم النبيئين... وكان من جملة ما فيها الولاية العامة، ولها بدء من آدم فختمها الله بعيسى فكان الختم يضاهي البدء: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم﴾ (آل عمران: ٥٩) فختم بمثل ما به بدأ، فكان البدء لهذا الأمر بنبي مطلق وختم به أيضاً. ولما كانت أحكام محمد صلى الله عليه وسلم عند الله تخالف أحكام سائر الأنبياء والرسل في البعث وتحليل الغنائم وطهارة الأرض واتخاذها مسجداً، وأوتي جوامع الكلم ونصر بالمعنى وهو الرعب وأوتي مفاتيح خزائن الأرض وختمت به النبوة وعاد حكم كل نبي بعده حكم ولي، فأنزل في الدنيا من مقام اختصاصه واستحق أن يكون لولايته الخاصة ختم، يواطىء اسمه اسم محمد صلى الله عليه وسلم ويحوز خلقه، وما هو بالمهدي المسمى المعروف المنتظر فإن ذلك من سلالته وعترته، والختم ليس من سلالته الحسية ولكنه من سلالة اعراقه وأخلاقه صلى الله عليه وسلم»[60]... ويبقى أن نضيف أن هذا الختم

---

(٥٨) الهجويري، المصدر نفسه، ص ٤٤٨.

(٥٩) أبو نعيم الاصبهاني، **حلية الأولياء** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣٢)، ج ١، ص ٤٤.

(٦٠) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٢، ص ٥٠.

الذي يختم الولاية المحمدية هو ابن عربي نفسه كما يلمح إلى ذلك في عدة مواضع[٦١].

أما المسألة الثانية التي نريد ابرازها من خلال آراء ابن عربي حول الأولياء ومنازلهم فهي ما يمكن وصفه بـ «كوزمولوجيا الولاية». ذلك أن ابن عربي يقيم مماثلة بين نظام الأولياء على الأرض وبين العقول السماوية والأفلاك والكواكب فيجعل القطب في قمة الهرم ومعه امامان ووتد، وهؤلاء هم الأوتاد الأربعة يليهم الابدال وهم سبعة بعدد العقول السماوية ثم يليهم النقباء ثم النجباء... الخ. وطبقاً لهذه المماثلة يصبح القطب هو العقل الأول في سلسلة العقول السماوية، ويصبح هذا العقل بدوره هو القطب الذي يدور عليه فلك الصوفية. ذلك أن العارفين لما تنسموا «الأنفاس» وهي «روائح القرب الإلهي» «ونوفّرت الدواعي منهم إلى طالب محقق ثابت القدم في ذلك المقام ينبئهم بما في طي ذلك المقام الأقدس وجاءت به هذه الأنفاس من العرف الأقدس من الأسرار والعلوم... عرفوا بشخص إلهي عنده السر الذي يطلبونه والعلم الذي يريدون تحصيله، وأقامه الحق فيهم قطباً يدور عليه فلكهم... فانتشرت منه فيهم من العلم والحكم والأسرار ما لا يحصرها كتاب. وأول سر اطّلع عليه: الدهر الأول الذي عنه تكونت الدهور»[٦٢]. أما مرتبة هذا العقل في سلسلة الأنبياء فهي مرتبة آدم، فكما أن البشرية خرجت من صلب آدم فكذلك «من صلب هذا القطب خرج علم العالم وكونه انساناً كبيراً، وإن الإنسان مختصر في الجرميّة مضاهيه في المعنى فكان هذا الإمام من أعلم الناس بهذا النشء الطبيعي وما للعالم العلوي فيه من الآثار المودعة في أنوار الكواكب وسباحتها وهو الأمر الذي أوحى الله في السماوات وفي اقترانها وهبوطها وصعودها وأوجها وحضيضها»[٦٣]، ومن هنا كان مقام القطب هو مقام «الحياة القيوميّة» وهو «المقام الخاص به فإنه سار بهمته في جميع العالم»[٦٤].

وبعد القطب يأتي الامامان وهما «وزيران» له يماثلان المنبعثين الأول والثاني باصطلاح الاسماعيلية (= العقل الثاني والثالث من سلسلة العقول السماوية)، وهما بالنسبة للنبي محمد (ص) كأبي بكر وعمر. أحدهما هو «الإمام الأقصى» حاله البكاء شفقة على العالم لما يراه عليه من المخالفات وهو بمنزلة أبي بكر، والثاني هو «الامام الأدنى» وله الشدة والقهر وله التصرف في جميع أسماء الله وهو بمنزلة عمر بن الخطاب... وبعد الإمامين هناك الوتد وهو واحد بالعدد، وهو يشكل مع القطب والامامين: الأوتاد الأربعة التي تماثل في عالم الألوهية «برزخ البرازخ»، أي الجسر الذي يربط العالم بالمتعالي ليكون هذا من خلقه، ويفصل المتعالي عن العالم ليبقى المتعالي منزهاً. إن الأوتاد الأربعة هم اذن بمثابة الأركان الأربعة في بنية عالم الألوهية الهرمسي، وهم يماثلون أيضاً، عند ابن عربي أركان الدين التي هي عنده الرسالة والنبوة والولاية والإيمان. فكما أن الله يحفظ العالم بالأقطاب والأئمة والأوتاد فكذلك يحفظ

---

(٦١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٥، وج ٢، ص ٤١ ـ ٤٩.
(٦٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٢.
(٦٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٣.
(٦٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٨.

الدين بهذه الأركان. والرسالة هي الركن الجامع للبيت وأركانه ولذلك كانت منزلة القطب منزلة الرسالة. أمّا منزلة النبوة والولاية والإيمان فهي، على التوالي، منزلة الإمامين والوتد.

وبعد مرتبة الأوتاد تأتي مرتبة الأبدال وعددهم سبعة، وهي تماثل عقول الكواكب السبعة السيارة. وبهذه الابدال السبعة «يحفظ الأقاليم السبعة، لكل بدل إقليم، وإليهم تنظر روحانيات السماوات السبع، ولكل شخص منهم قوة من روحانيات الأنبياء». وبما أن الأنبياء الكبار سبعة، عند ابن عربي، يقيمون في السماوات السبع، كل منهم في سماء، وبما أن أيام الأسبوع سبعة كذلك، فإنه يقيم مماثلة عامة بين «منازل الابدال ومقاماتهم ومن تولاهم من الأرواح العلوية وترتيب أفلاكها وما للنيرات فيهم من الآثار وما لهم من الأقاليم». . . مماثلة نلخصها فيما يلي: فالمقام الأول، مقام التنزيه للنبي ابراهيم والكوكب المماثل له هو «كوكب كيوان» (= كوكب السماء السابعة) والإقليم الخاص به هو الاقليم الأول، ويومه هو يوم السبت والقوى والتأثيرات الخاصة به هي علم الدوام وعلم البقاء والنبات. والمقام الثاني هو مقام العلم الالهي وهو للنبي موسى (الكوكب: المشتري. الاقليم: الثاني. القوى والتأثير: علم النواميس وعلم أسباب الخير وعلم القرابات وعلم قبول الأعمال). . . وهكذا إلى المقام السابع وهو مقام الأمانة وهو لآدم (= «إنا عرضنا الأمانة. . .»). والكوكب: القمر. والفلك: السماء الدنيا. والاقليم: السابع: الاثنين. والقوى والعلم: علم السعادة والشقاء وعلم الأسماء وعلم المد والجزر. . .[٦٥].

وهكذا، وبناء على هذه المماثلة بين مقامات الابدال من الأولياء ومنازل الأنبياء ونظام السماوات والكواكب وتأثيرها يكون العالم عبارة عن إنسان كبير تتبادل أجزاؤه التأثير، فيؤثر الأعلى في الأدنى، وما هو روحاني فيما هو جسماني. يقول ابن عربي: «العالم كله عاقل حي ناطق من جهة الكشف بخرق العادة التي الناس عليها، أعني حصول العلم بهذا عندنا. غير أنهم قالوا هذا جماد لا يعقل ووقفوا عند ما أعطاهم بصرهم. والأمر عندنا بخلاف ذلك. فإذا جاء عن نبي أنّ حجراً كلّمه أو كتف شاة أو جذع نخلة أو بهيمة يقولون خلق الله فيه الحياة والعلم في ذلك الوقت (إشارة إلى رأي المتكلمين في مثل هذه المعجزات الخاصة بالأنبياء والمذكورة في القرآن) والأمر عندنا ليس كذلك بل سر الحياة في جميع العالم»[٦٦]. ومن مظاهر هذه الحياة التي تعم العالم أجمع: استمداد الأدنى التأثير من الأعلى كاستمداد «العارفين» في العالم الأرضي التأثير في الأشياء ممن «يماثلهم» من الملائكة في العالم السماوي. وهكذا فـ «إن العارف إذا كان يمدّه من الملأ الأعلى روح من هذه الأرواح الامرة التي لها التقدم على غيرها كاسرافيل واسماعيل وعزرائيل وجبريل وميكائيل والنور والروح وأمثالهم، فإن العارف يكون له أثر في العالم العلوي والسفلي بقدر مرتبة ذلك الروح الذي يتولاه من هناك»[٦٧].

---

(٦٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٥ ـ ١٥٧.

(٦٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٠.

(٦٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٤.

وبعد فلنقف مع ابن عربي في هذه النقطة، فالمماثلات التي يقيمها خياله لا حد لها. لنختم اذن بفقرة موجزة حول تصوره للزمان، استكمالاً لأهم العناصر التي تتشكل منها رؤيته للعالم، الرؤية التي أصبحت الرؤية العرفانية من بعده.

- ٦ -

«سر الحياة سار في جميع العالم»، و«العارف يكون له أثر في العالم العلوي والسفلي بقدر مرتبة الروح الذي يمده من الملأ الأعلى». هل لنا بعد هذا أن نبحث عن مكان للزمان في هذه الرؤية الروحية الباطنية للعالم؟ لقد رأينا الهجويري يقرر من قبل على لسان المتصوفة «السنيين» انه: «لا فرق بين غيبة المكان وغيبة الزمان»، وها هو ابن عربي يقرر باسم المتصوفة الباطنيين أنه لا فرق بين التأثير في العالم العلوي والعالم السفلي فالولي يؤثر فيهما معا بما يستمده من الملأ الأعلى وهو على الأرض.

الواقع أنّ الزمان لا معنى له في هذه الرؤية التي يخترق فيها «العارف» جميع الحجب والحواجز، في الأرض والسماء، في الماضي والحاضر والمستقبل. وهذا ما يقرّره ابن عربي نفسه حين يقول: «إنّ لفظة الزمان اختلف الناس في معقولها ومدلولها. فالحكماء تطلقه إزاء أمور مختلفة، وأكثرهم على انه مدة متوهمة تقطعها حركات الأفلاك. والمتكلمون يطلقونه بإزاء أمر آخر وهو مقارنة حادث لحادث يسأل عنه بمتى. والعرب تطلقه وتريد به الليل والنهار... والليل والنهار فصلا اليوم... وأظهر هذا اليوم وجود الحركة الكبرى، وما في الوجود العيني الا وجود المتحرك لا غير وما هو عين الزمان، فرجع محصول ذلك إلى أن الزمان أمر متوهم لا حقيقة له. وإذا تقرر هذا فاليوم المعقول المقدر هو المعبر عنه بالزمان الموجود، وبه تظهر الجمعات (= الأسابيع) والشهور والسنون والدهور، وتسمى أياماً، وتقدر بهذا اليوم الأصغر المعتاد الذي فصله الليل والنهار. فالزمان المقدّر هو ما زاد على هذا اليوم الأصغر الذي تقدر به سائر الأيّام الكبار، فقال ﴿في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدّون﴾ (السجدة: ٥) وقال ﴿في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾ (المعارج: ٤) وقال عليه السلام في أيام الدجال: يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة (= اسبوع) وسائر أيامه كأيامكم... فقد أعلمتك ما هو الزمان وما معنى نسبة الوجود إليه ونسبة التقدير: فالأيام كثيرة ومنها كبير ومنها صغير. فأصغرها الزمن الفرد وعليه يخرج ﴿كل يوم هو في شأن﴾ (الرحمان: ٢٩)، فسمي الزمن الفرد يوماً لأن الشأن يحدث فيه فهو أصغر الأزمان وأدقها، ولا حدّ لكبرها يوقف عنده. وبينها أيام متوسطة أولها اليوم المعلوم في العرف وتفصله الساعات والساعات تفصلها الدرج والدرج تفصلها الدقائق»[٦٨].

واضح أن ابن عربي يستلهم هنا الرؤية البيانية التي توحد بين الزمن والمتزمن فيه ولكنّه **يوسّع الزمان بحسب سعة المتزمن في الرؤية العرفانية**. ومن هنا كان مقدار «اليوم»، وكل قسم من الزمان، بنسبة ما ينسب اليه. فالزمان ليست له حقيقة ثابتة ولا وجود مستقل، بل هو كما قال: «أمر متوهم لا حقيقة له» بمعنى أنّ الخيال يتصرف فيه كما يشاء ويفصله حسب المتزمن. فهناك من جهة «الدهر الأول» أو «دهر الدهور» وهو خاص بالله، ويربط ابن عربي

---

(٦٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩١ - ٢٩٢.

بين الدهر بهذا المعنى وبين الحديث النبوي الذي يقول: «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر» فيقول إن الدهر هو الله قبل أن يخلق الزمان، أي أنه زمان المتعالي في أحديته. يقول ابن عربي:

«اعلم أن نسبة الأزل إلى الله نسبة الزمان الينا. ونسبة الأزل نعت سلبي، لا عين له، فلا يكون عن هذه الحقيقة وجود، فيكون الزمان للممكن نسبة متوهمة الوجود لا موجودة، لأن كل شيء تفرضه يصح عنه السؤال بمتى. ومتى سؤال عن زمان، فلا بد أن يكون الزمان أمراً متوهماً لا وجوداً. ولهذا اطلقه الحق على نفسه في قوله: ﴿وكان الله بكل شيء عليما﴾ ، ﴿ولله الأمر من قبل ومن بعد﴾... ولو كان الزمان أمراً وجودياً في نفسه ما صحّ تنزيه الحق عن التقييد إذ كان حكم الزمان يقيده، فعرفنا أن هذه الصيغ ما تحتها أمر وجودي»[69].

وعلى أساس هذا، أي على أساس كون الزمن أمراً متوهّماً وأنه مجرد نسبة، يميز ابن عربي بين الزمان الذي يبدأ «عند وجود حركة الفلك لتعيين المدة المعلومة عند الله» والذي تزامنت بدايته مع خلق الروح المدبرة أي العقل الأول، وهو زمان الحقيقة المحمدية قبل ظهور محمد الرسول المكي الأمي، يميز ابن عربي بين هذا الزمان وبين الزمان الذي يبدأ بظهور هذا الأخير أعني محمد المكي. ويوظف في ذلك الحديث المنسوب إلى النبي والذي يقول فيه: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين». فالزمان الأول الذي يمتد من ابداع الله للعقل الأول أو الحقيقة المحمدية الى يوم تجلّي هذه الحقيقة في محمد الجسماني الرسول العربي هو زمان «الاسم الباطني» للحقيقة المحمدية. والزمان الذي يبدأ مع محمد الجسماني المكي هو زمان «الاسم الظاهر» لتلك الحقيقة. وهكذا فزمان النبوة والولاية زمانان: زمان الحقيقة المحمدية قبل ظهورها في شخص محمد وزمان ظهورها مع اسمه: «وانتهى الزمان بالاسم الباطن في حق محمد صلى الله عليه وسلم إلى وجود جسمه وارتباط الروح به فانتقل حكم الزمان في جريانه إلى الإسم الظاهر فظهر محمد صلى الله عليه وسلم بذاته جسماً وروحاً، فكان الحكم له باطناً أولاً في جميع ما ظهر من الشرائع على أيدي الأنبياء والرسل سلام الله عليهم أجمعين، ثم صار الحكم له ظاهراً فنسخ كل شرع أبرزه الاسم الباطن بحكم الاسم الظاهر لبيان اختلاف حكم الاسمين، وإن كان المشرع واحداً وهو صاحب الشرع... فكانت استداراته (= الزمان) انتهاء دورته بالاسم الباطن وابتداء دورة أخرى بالاسم الظاهر»[70]. ومن هنا كان الرسول محمد خاتماً للرسالات، ومن هنا أيضاً كان للدورة المحمدية ولاية خاصة تتميز عن الولاية العامة التي تباطن الدورة الأولى دورة الحقيقة المحمدية قبل تجليها في شخص محمد، بجملة أمور منها أن «العلم في هذه الأمة أكثر مما كان في الأوائل واعطي محمد صلى الله عليه وسلم علم الأولين والآخرين لأن حقيقة الميزان (= العدل في الكون) تعطي ذلك»، ومن هنا أيضاً «كان الكشف أسرع في هذه الأمة مما كان ني غيرها»[71].

هل نحتاج أن نضيف: ومن هنا أيضاً كان للولاية في الدورة المحمدية ختم خاص، هو ابن عربي نفسه.

---

(٦٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩١.

(٧٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٣.

(٧١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٤.

خَاتِمَة

العِرفان: المُماثلة والأسطورة

في مدخل هذا القسم ميَّزنا في العرفان بين الموقف والنظرية. وكما أكدنا ذلك في حينه فقد اعتمدنا في هذا التمييز، وكذا في المادة المعرفية التي وظفناها لتوضيحه واغنائه، اعتمدنا على دراسات الباحثين الاوروبيين المختصين الذين استقوا مادتهم من النصوص العرفانية السابقة على الإسلام والتي يرجع تاريخها، في الأعم الأغلب، إلى القرن الثاني والثالث للميلاد. ورغبة منا في الحفاظ للعرفان في الإسلام على خصوصيته تناولناه كما هو في بيئته الإسلامية وجعلنا حديثنا عنه يدور حول محورين رئيسيين اسلاميين: الظاهر والباطن من جهة، والنبوة والولاية من جهة ثانية.

ورغبة منا كذلك في أن يبقى تحليلنا يتحرك على المستوى الابيستيمولوجي وحده، بقدر الإمكان، وسيراً على نفس التصنيف الذي اعتمدناه في تحليلنا للنظام المعرفي البياني والذي سنعتمده أيضاً في تحليلنا المقبل للنظام المعرفي البرهاني فَصَلْنَا، لاعتبارات منهجية، نعتقد أنها مبررة، بين المنهج والرؤية مع تأكيدنا للتداخل بينهما. وهكذا دار الحديث في المحور الأول (الظاهر والباطن) حول المنهج أساساً، بينما دار الكلام في المحور الثاني (الولاية والنبوة) حول الرؤية أساساً. وفي كلا المحورين تناولنا العرفان كموقف والعرفان كنظرية: وقد بدا واضحاً من خلال العرض أن العرفان/الموقف هو عرفان المتصوفة عامة وأصحاب الأحوال خاصة، وأن العرفان/النظرية هو عرفان الشيعة عامة والاسماعيليين والفلاسفة الباطنيين خاصة. غير أن هذا التمييز ليس مطلقاً، تماماً مثلما أن التمييز بين العرفان/المنهج والعرفان/الرؤية تمييز غير مطلق. ومع ذلك فنحن نعتقد أنّ هذه التصنيفات مفيدة جداً من الناحية المنهجية، بل إنها ضرورية للإمساك بشتات الموضوع والسيطرة عليه وعرضه عرضاً منظماً واضحاً بقدر الإمكان. ونحن نعتقد أننا حققنا خطوة ما على هذه السبيل.

ومع أننا قد تجنبنا، ما أمكن، مجرد السرد والعرض والاستعراض واعتمدنا، بدلاً عن ذلك، التحليل النقدي، فإنّنا نشعر أن مهمتنا النقدية لم تنتهِ، وأنه يجب علينا الآن أن نتجاوز، في هذه الخاتمة، نوعاً من التجاوز مجرد التحليل النقدي، إلى التركيز على خلاصات

نقدية تجمع شتات الملاحظات التي سبق أن أدلينا بها في سياقات مختلفة ومتباعدة وبصدد موضوعات متباينة. وبما أنّنا قد عالجنا في الفصول السابقة ثلاثة موضوعات رئيسية: العلاقة بين العرفانيات الاسلامية والعرفانيات السابقة على الإسلام أولاً، وطبيعة المنهج العرفاني ثانياً، ثم الرؤية العرفانية ثالثاً، فإننا سنجعل خلاصاتنا هذه تدور حول الموضوعات نفسها.

١ ـ أما بالنسبة للموضوع الأول فنحن نعتقد أن العلاقة بين العرفان والعرفانية في الإسلام وبين مضمون العرفان والعرفانية قبل الإسلام قد ظهرت واضحة جلية خلال العرض، خصوصاً على مستوى الموقف والمادة المعرفية. وكما سبق أن أشرنا إلى ذلك في مدخل هذا القسم فإن العرفانية الهرمسية تبدو أشبه ما تكون بالبنية الأم للفكر العرفاني في الإسلام بمختلف نزعاته وتلويناته. وهكذا فإذا نحن جرّدنا العرفان الشيعي الاثني عشري والإسماعيلي من مضمونه السياسي، وجرّدنا العرفان الصوفي من الشكل البياني الذي ارتداه، فإننا سنجد أنفسنا هنا وهناك أمام مادة معرفية تنتمي كلها إلى الموروث العرفاني القديم السابق على الإسلام، والهرمسي منه خاصة. إن هذا يعني أن «التأويل» العرفاني للقرآن هو تضمين وليس «استنباطاً» ولا «إلهاماً» ولا «كشفاً»، تضمين ألفاظ القرآن أفكاراً مستقاة من الموروث العرفاني القديم السابق على الإسلام. ودون أن ندعي أننا قمنا بإحصاء شامل فإن بإمكاننا أن نقرر بناء على ما تكوّن لدينا من خبرة من خلال التعامل مع النص القرآني والنصوص العرفانية، الصوفية منها والشيعية والفلسفية الباطنية، بإمكاننا أن نقرر أنه ما من فكرة عرفانية يدعي العرفانيون الإسلاميون أنهم حصلوا عليها عن طريق «الكشف»، سواء بواسطة المجاهدات والرياضات أو بواسطة قراءة القرآن، إلا ونجد لها أصلاً مباشراً أو غير مباشر في الموروث العرفاني السابق على الإسلام. هنا يصدق المثل القائل: «لا جديد تحت الشمس» مائة في المائة.

وكما يصدق هذا على المعاني التي يدعي العرفانيون «واستنباطها» من آي الذكر الحكيم يصدق أيضاً على مضمون مصطلحاتهم التي يدعي كثير منهم أنهم إنما أخذوها من القرآن والحديث. وحتى لا نطيل في موضوع يستحق فعلاً أن يدرس دراسة جديدة على ضوء الآفاق التي طرقناها في هذا الكتاب، نقتصر هنا على مصطلح واحد، أساسي في الفكر الصوفي الإسلامي، هو مصطلح «المقامات». من المعروف الشائع أن مصطلح «مقام» أخذه الصوفية من القرآن. والمتصوفة يدّعون ذلك ويريدون من خلال هذا الادّعاء التأكيد على الأصل القرآني لفكرة «المقام» بالمعنى الصوفي للكلمة. يقول الهجويري مثلاً: «المقام، عبارة عن إقامة الطالب على اداء حقوق المطلوب بشدة اجتهاده وصحة نيته. ولكل واحد من مريدي الحق مقام كان السبب لهم في ابتداء الطلب، ومهما يُصِب الطالب من كل مقام ويمرّ بكل منها فإنه يستقر في أحدها، لأن المقامات والإرادات من تركيب الجبلة لا المسلك والمعاملة كما أخبرنا الله في قوله المقدس عز من قائل: ﴿وما منا إلا له مقام معلوم﴾ (الصافات: ١٦٤)، فكان مقام آدم التوبة، ومقام نوح الزهد، ومقام ابراهيم التسليم، ومقام موسى الانابة ومقام داود الحزن ومقام عيسى الرجاء ومقام محمد الذكر»[1].

---

(١) ابو الحسن علي بن عثمان الهجويري، **كشف المحجوب**، ترجمة اسعاد عبدالهادي قنديل (بيروت: دار ـ

وقد سبق أن أشرنا في مناسبة سابقة إلى أن فكـرة «المقامـات» الصوفيـة تجد أصلهـا في فكـرة «المعراج» الهـرمسي حيث تصعد النفس، بعـد مفارقتهـا للبدن إلى السـماء العليا لتتحد بالإله المتعالي، وذلك بعد أن تترك في كل سماء من السماوات السبع (أفـلاك الكواكب السبـع السيارة) ما ورثته من الإنسان السـماوي الذي علقت بـه عند هبـوطه من الحضرة الإلهيـة إلى عالم الأرض أجزاء من عالم أفلاك تلك السماوات، تلك الأجزاء التي يرجع إليها ما في طبيعـة البشر من قـوى وميول شهـوانية وغضبيـة وكل مـا هـو غـير إلهي. وهكـذا تجتـاز النفـوس الصاعدة في عودتها إلى الحضرة الالهية عدة «مقامات»، أي مراحل تقيم في كل منها مدة تنزع خـلالها عنهـا ما يـرجـع إلى الفلك المعني. وقـد سبق أن أبـرزنـا كيف أن العـرفـان الشيعي والإسـماعيلي منـه بصفة خـاصة قـد وظف فكرة «المعـراج» الهرمسي هـذه بصورة مضـاعفـة: «معراج» المستجيب نحو الامام حيث ينتقل في درجات ومقامات بعضها فـوق بعض من مقام المستجيب للدعـوة وهو الـذي ينخرط أول مـرة في الحركـة الإسماعيليـة إلى مقام الحجـة وهو أقرب المقامات إلى الامام.

غـير أن هـذه المقـاربـة بـين فكـرة «المقـامـات» الصـوفيـة وفكـرة «المعـراج» الهـرمسي والإسماعيلي، هي مقاربة على صعيد المعنى والمضمون. وعلى الرغم من أنها ترقى إلى مستـوى المطابقة فإن باب العناد والجدال سيبقى مفتوحاً أمام المتصوّفة الذين سيتمسكون بالقـول إنهم إنما أخذوا فكرة «المقام» من القرآن وسيكون لادعائهم هذا مـا يؤسسه نـوعاً من التـأسيس ما دامت كلمـة «مقام» قـد وردت في القرآن في سيـاق يحتمل التـأويـل الصـوفي. غـير أن هـذه الـدعوى تنهـار تماماً إذا عرفنـا أن لفظ «مقام» في الأدبيـات الصوفيـة ليس هـو اللفظ الـذي استعمل أول الأمر للدلالة على المعنى الصـوفي المراد بـه. ذلك أننـا إذا رجعنا إلى الشخصيـة الصوفية الأولى التي فصلت القـول في «المقامـات»، وهي أبو سليـمان الـداراني المتـوفي سنـة ٢٠٥ هـ وجـدناه يعـبر عن الفكرة بلفظ «الـدرج» حينا وبلفظ «المقـام» حيناً آخـر. من ذلك مثلاً أنه يخاطب تلميذه أحمـد بن أبي الحواري قـائلاً: «مـا من شيء من درج العابـدين الا ثبت، الا هذا التوكل المبارك، فإني لا أعرفه الا كسام الـربح ليـس يثبت»[٢]. وواضـح أن عبارة «درج العـابدين» هنا هي ما سيستقر الاصطلاح عليه بـ «مقامات العارفين». وواضح كذلك أن استعمال كلمة «درج» قبـل استقرار كلمـة «مقام» دليـل على أنّ الفكـرة هنا سـابقة للفظ، وأنّ المتصـوفـة لم يأخذوا فكرة «المقام» من القرآن كما يدعون، بـل إنما أخـذوها من المـوروث العرفـاني السابق على الإسلام فترجموهـا إلى العربيـة أولاً بكلمة «درجـة» و«درج»، ثم استقر الاصـطلاح فيما بعـد على كلمـة «مقام»، وغني عن البيـان القول إنهم إنمـا فضلوا هذه الأخـيرة لـورودهـا في القـرآن ولإيهام النـاس أنهم انما «يستنبـطون» معارفهم من القـرآن. هـذا في حـين أن كلمـة «درج» أكثر تعبيـراً عن المعنى المقصود. فـالأمر يتعلق بـ «المعـراج»، «معراج السـالكين» أي بـالصعـود من درجـة إلى درجـة. أمـا كلمـة «مقـام» فهي تفيـد مكـان الإقـامـة. وليس من

= النهضة العربية، ١٩٨٠)، ص ٦١٦.

(٢) أبو نعيم الاصفهاني، حلية الأولياء (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣٢)، ج ٢، ص ٢٥٦.

الضروري أن يكون مرحلة للانتقال صعوداً، بل قد يكون مرحلة من مراحل السفر على سطح مستو، سطح الأرض.

نخلص مما تقدم، إذن، إلى أن العلاقة بين العرفان في الإسلام والعرفان في العصور السابقة على ظهور الإسلام علاقة وطيدة ومباشرة، ليس فقط على مستوى الموقف والنظرية، بل أيضاً على مستوى المصطلح. فالمصطلح العرفاني في الإسلام ليس إسلامي المضمون ولا عربيّ الأصل، بل هو مصطلح منقول إلى الإسلام وإلى العربية، مثله في ذلك مثل الموقف العرفاني نفسه والنظريات العرفانية ذاتها، الصوفية منها والشيعية.

ونحن عندما نؤكد هذا إنما نريد إبراز الحقيقة التالية وهي أن دعوى العرفانيين الإسلاميين استنباط معارفهم من القرآن وأنهم إنما يستعملون في ذلك لغة مقتبسة من لغة القرآن، أن دعوى العرفانيين الاسلاميين هذه غير صحيحة في نظرنا. بل الصحيح، في رأينا، أنهم أخذوا كل ذلك من الموروث العرفاني القديم وألبسوه لباساً اسلامياً من أجل توظيفه لخدمة هذا الغرض أو ذاك. عند هذه النقطة نقف بملاحظتنا هذه، بمعنى أنّ مسألة ما إذا كان العرفانيون الإسلاميون قد أغنوا الحقل المعرفي العربي الإسلامي، والجانب الروحي فيه خاصة، بما نقلوه من الموروث القديم، أم أنهم قد انحرفوا به وابتدعوا فيه، فهذا ما يخرج تماماً عن موضوعنا ولا يقع ضمن اهتماماتنا هنا. شيء واحد لا بد من ملاحظته هو أن العرفانيين الإسلاميين قد كرسوا في الحقل المعرفي العربي الإسلامي لا عقلانية صميمة، سواء على صعيد المنهج أو على صعيد الرؤية. وهذا ما سنبرزه في الخلاصة الثانية والثالثة.

٢ ـ والخلاصة الثانية التي نريد الخروج بها في هذه الخاتمة تخص المنهج. ان العرفانيين، إسلاميين كانوا أو غير اسلاميين، يدّعون أن طريقهم في الحصول على معارفهم، ليس الحس ولا العقل، بل هو ما يسمونه: «الكشف». وهم يقصدون بذلك أن معارفهم تلك تحصل لهم مباشرة، دون توسط، دون الاستدلال عليها بشيء، وأنها إنما تلقى في قلوبهم القاء عندما يرتفع الحجاب بينها وبين الحقيقة العليا، بالرياضات والمجاهدات. وواضح أنه ليس من شأننا هنا الخوض في صدق هذه الدعوى أو عدم صدقها فنحن نسلم سلفاً أن العرفانيين، أو بعضهم على الأقل، مخلصون في التعبير عن شعورهم واعتقادهم بأن ما يحصل لهم من معارف يحصل بدون استدلال ولا توسط. نحن نسلم بذلك، وبالتالي فنحن لا نحاكم أقوالهم ولا نواياهم بل إنما نحلل تجربتهم من منطلق عقلاني قوامه الإيمان بقدرة العقل على تفسير كل الظواهر تفسيراً يعطيها معنى معقولاً يرفع عنها ما قد يكتنفها من «أسرار» مزعومة يدعي العارف أو الساحر والكاهن أن معرفتها من اختصاص قوة معرفية في الإنسان فوق قوة العقل.

نعم إن العقل لم يكشف بعد عن جميع الأسرار ـ وما نظنه أنه سيفعل يوماً، فـ «أسرار» الكون تزداد وتتعاظم بمقدار تقدم العلم الذي يبنيه العقل. إن «الاسرار»، التي يحس بها الجاهل محدودة كما أن «الاسرار» التي يستشعرها العرفاني محصورة في نطاق معين. أما الأسرار

التي يكتشفها العلم، أي العقل، فلا حد لها ولا نهاية لأن كل سر يكتشفه يطرح سراً آخر وهكذا. والفرق بين «أسرار» اللاعقل، وبين أسرار العالم، أسرار العقل، هو أن هذا الأخير يتعامل مع أسراره كأشياء يجهلها الآن وقد يخترقها بعلمه وعقله غداً، أما العرفاني فهو يتعامل مع «أسرار» هِ كأمور يعلمها وحده علما نهائياً مطلقاً، وبالتالي فهو يعتبرها «أسرارا» لا بالنسبة له هو، بل بالنسبة لغيره ممن ليسوا من «الصفوة المختارة» مثله، ومن هنا أنانية العرفاني وارستقراطيته.

نحن نؤمن إذن بقدرة العقل على تفسير ما يسميه العرفانيون «الكشف». وقد قدم العقل، فعلاً، تفسيراً لذلك منذ أرسطو وذلك حينما لاحظ هذا الأخير أن الفيثاغوريين، وهم فرقة فلسفية سرية تدعي المعرفة بالأسرار يعتمدون المماثلة منهجاً لهم وأنهم لا يبحثون عن علل الأشياء وأسبابها كما يجب أن يكون البحث بل بالعكس يتعاملون مع الظواهر بصورة تجعلها تستجيب لأرائهم الخاصة المسبقة. إنهم يبذلون كل جهودهم، كما يقول أرسطو، لجعل الظواهر تتكيف مع معتقداتهم[٣]. ومعروف أن الفيثاغوريين مصدر أساسي من مصادر الفكر العرفاني، وكما سبق أن بيّنا فإن اعتماد العرفان الاسماعيلي المماثَلة صراحة كمنهج مفضّل لديهم ربما يكون أثراً لحضور الفيثاغورية حضوراً قوياً في فلسفتهم، ومعروف أنهم ينتسبون صراحة إلى فيثاغورس اذ يصرحون في مستهل «رسائل إخوان الصفا» وفي أماكن أخرى منها أنهم يتبعون منهج الفيثاغوريين. أما «الكشف» الذي يدّعيه المتصوّفة، «السنيون» فلم ير فيه زملاؤهم البيانيون غير عملية ذهنية معروفة جداً لديهم تقوم على أن «النظير يذكر بالنظير»، أي على المماثلة، كما بيّنا.

ومع أننا قد حلّلنا بشيء من التفصيل في فصل سابق طبيعة المماثلة التي يعتمدها العرفانيون عموماً بالاستناد إلى نصوصهم هم أنفسهم فإننا نريد هنا، رفعاً لكل لبس وقطعاً للطريق أمام كل تلبيس، أن نوضح حقيقة المماثلة التي يعتمدها العرفانيون وقيمتها المعرفية معتمدين في هذا على أحدث الدراسات المختصة في الموضوع.

لعل أول ما يجب إبرازه هو أن المماثلة عملية ذهنية متعددة الصور والأشكال مختلفة المراتب والدرجات. فالمماثلة قد تكون على صورة تشبيه وقد تكون على صورة تمثيل وقد تكون في صورة قياس فقهي أو نحوي أو على صورة استدلال بالشاهد على الغائب، كما قد تكون على صورة تناسب عددي أو على صورة تناظر... الخ. وعلى العموم يمكن تصنيف هذه الصور من المماثلة إلى أنواع ثلاثة: المماثلة بمعنى التناسب العددي، والمماثلة بمعنى التمثيل، والمماثلة الخطابية والشعرية.

أمّا النوع الأول، وهو أقوى أنواع المماثلة فهو يعرف كما قلنا بالتناسب العددي

---

(٣) Pière Duhem, *Le Système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à copernic* [2e ed.]. (Paris: Hermann, 1954), vol. 1, pp. 13-17.

كالتناسب القائم بين $\frac{١}{٢}$ و $\frac{٢}{٤}$ و $\frac{٣}{٦}$ و $\frac{٤}{٨}$ و $\frac{٥}{١٠}$ . . . الخ حيث يساوي كل كسر نفس القيمة (أي النصف) مما يجعل العلاقة بينها علاقة مساواة. والاستدلال بالمماثلة التي من هذا النوع هو العملية الذهنية التي بها نحدد قيمة حدّ رابع (مجهول) من ثلاثة حدود (معلومة) تقوم بينها علاقة معينة. فإذا رمزنا إلى الحد الرابع المجهول بحرف (س) وكان يدخل مع ثلاثة حدود أخرى في علاقة من النوع التالي: $\frac{٣}{٤} = \frac{٦}{س}$ مثلاً، فإننا نستنتج من الحدود الثلاثة المعلومة أن س = ٨، وبالتالي تصبح المماثلة عبارة عن مطابقة كما يلي $\frac{٣}{٤} = \frac{٦}{٨}$. هذا هو أقوى أنواع المماثلة كما قلنا وهو خاص بالرياضيات ولا علاقة له بـ «الكشف» العرفاني.

أما النوع الثاني فهو المعروف في المنطق بـ «التمثيل» أو الاستدلال بالمثال (وهو نفس القياس النحوي والفقهي والكلامي) وقد تحدث عنه أرسطو حديثاً عابراً في بعض كتبه لأنه لم يكن يعترف الا بنوعين من الاستدلال: الاستنتاج (أو القياس السلوجسمي) والاستقراء. الأول هو انتقال الذهن من العام إلى الخاص (من كل إنسان فان. . . إلى سقراط فان) والثاني هو انتقال الذهن من الخاص إلى العام (من سقراط فان وأفلاطون فان وزيد فان. . . الخ الى: كل انسان فان). أما التمثيل فينتقل فيه الذهن من حالة إلى حالة تماثلها، من نظير إلى نظير، من جزء إلى جزء. وكان أرسطو يرى هذا النوع من الاستدلال داخلا في الاستقراء، وهو أضعف أنواعه، وكان يعتبره استقراء خطابياً لأنه مجرد تشبيه. ومثاله قولنا، زيد من نفس بلد عمرو، واذن سيكون كريما مثل عمرو. أو قولنا الخمر حرام، والنبيذ مثل الخمر، واذن فالنبيذ حرام. أو قولنا: الانسان عالم بعلم، والله عالم، واذن فسيكون الله عالماً بعلم. وواضح أن «التمثيل»، أو المماثلة بهذا المعنى، هو القياس البياني، وهو يفيد الظن فقط: ففي المثال الأول نحكم على زيد بالكرم لوجود «جامع» بينهما هو كونهما من نفس البلد. ولكن هذا «الجامع» ضعيف لا يجعل النتيجة ضرورية. فلكي تكون النتيجة ضرورية يجب أن يكون لدينا حكم عام يقول: «كل سكان بلد عمرو كرماء»، ومثل هذا يقال في المثالين الآخرين. ومع ذلك فوجود هذا «الجامع» على ضعفه يجعل النتيجة مظنونة. وقد يكون «الجامع» أقوى من ذلك، كأن يكون قد استخرج بعد سبر وتقسيم، وحينئذ تكون النتيجة مبنية على ظن أقوى، ولكنها في جميع الأحوال لا تصل إلى درجة اليقين. ومع ذلك فإن دور المماثلة التي من هذا النوع، في الإقناع الخطابي، دور كبير للغاية، وكما يقول دوورول «إن النتيجة في الاستدلال بالمماثلة تبقى دوماً موضوع شك من وجهة نظر منطق صارم. ومع ذلك فإنّه لشيء مدهش ذلك الشعور بالاقتناع الذي يولده الاستدلال بالمماثلة. إنّ أهمية هذا النوع من الاستدلال قائمة، قبل كل شيء، في كونه وسيلة لإفهام الغير وتوليد انطباع لديه بأنه يفهم»[٤]، ومن هنا كانت المماثلة التي من هذا النوع منهجاً خطابياً بليغاً.

---

(٤) M. Dorolle, *Le raisonnement par analogie* (Paris: Presses universitaires de France, 1949), pp.176.

وأما النوع الثالث من المماثلة فهو صور وأشكال، غير أنها تشترك كلها، كما يقول بلانشي في كونها تكتسي طابع الخفاء و«السرية» وهي مماثلات وجدانية أو ذاتية أو صوفية أو شعرية، حسب الأحوال. والواقع أن الأمر يتعلق هنا بوجود مناسبة بين شيئين أو أشياء من قبيل المناسبات المعتبرة في العلوم «السرية» السحرية والتي لا تقوم بالضرورة على المشابهة وإنما يكون فيها أحد المتماثلين مناظراً للآخر أو رمزاً له أو يحمل آثاره... الخ. ويعلق بلانشي على هذه الأنواع من المماثلة قائلاً: إنه بمجرد ما تكفّ المساواة في العلاقات عن أن تكون مساواة رياضية فإن مفهوم المماثلة يبدأ في التدهور. ففي المثال المعروف والذي يرجع إلى أرسطو والذي مؤداه: الخياشيم (خياشيم الأسماك) هي بالنسبة للماء مثل الرئة (رئة الحيوانات البرية) بالنسبة للهواء، في هذا المثال، نتعرف على بنية قوامها المساواة في العلاقة (أو على الأصح المشابهة في العلاقة)، ولكن سرعان ما تغرينا هذه العلاقة باقامة مشابهة بين الخياشيم والرئة[5] (وتتحول المماثلة من مماثلة مبنية فقط على المشابهة في العلاقة إلى مماثلة مبنية على علاقة المشابهة). ذلك أننا قد نتوهم بناء على ذلك أن وظيفة الماء بالنسبة للسمك هي نفس وظيفة الهواء بالنسبة للحيوانات البرية من حيث أن كلا منهما (الماء والهواء: يبرد الدم كما كان القدماء يعتقدون. غير أن مثل هذا التفسير ليس سوى مجرد تخمين لا شيء فيه يمنع من القول بالعكس. من ذلك، كما لاحظ لافوازي، انا إذا انطلقنا من عكس القضية، أي من القول أن الهواء يحترق في رئة الحيوان البري فإن المماثلة ستقودنا إلى نتيجة مضحكة وهي أن الماء يحترق في خياشيم السمك. ومن قبيل هذا تلك المماثلة الكلاسيكية، المضحكة هي الأخرى، والتي مؤداها أن القس بالنسبة لاتباعه المؤمنين كالراعي بالنسبة لأكباش قطيعه من حيث أن أصوات المؤمنين في صلاتهم ودعواتهم كأصوات الاكباش في ثغائها وصياحها[6].

هنا في هذا المستوى تعكس المماثلة أدنى درجات العقل، درجة الحلم. وكما يقول بلانشي فإن الشعور بوجود تناظر بين الأشياء يحمل صفة الغرابة أو «السرية»، بهذه الدّرجة أو تلك، يمكن فعلاً أن تكون له قيمة شعرية عالية، غير أن طابعه الذاتي واللامراقب، أساساً، يجعله يفقد كل قيمة معرفية. وحتى عندما يتعلق الأمر بتصور لتطابق العلاقات أقل ابهاماً فإنّ المماثلة لا يكون لها في الغالب فائدة أخرى غير توجيه الفكر نحو الاستعارات (مثل: الشيخوخة غروب الحياة. النقود عصب الحرب) أو نحو الامثال (مثل: الحجر الذي يتدحرج لا يعلق به الطحلب. من يريد إغراق كلبه يتهمه بالسعر). أما في مجال المعرفة فإنّ المماثلة تنزلق بنا إلى تمديد تشابه جزئي إلى أبعد من اللازم. ويضيف بلانشي قائلاً: لا تكون للمماثلة قيمة علمية حقاً الا حينما تكون على صورة تناسب رياضي، ففي هذه الحالة تقوم بدور كبير في العلم، خصوصاً مع الصياغة الرياضية للفيزياء. وهذا راجع إلى أن **المماثلة هي** **أساساً** تشابه بنيات، والفيزياء مثلها مثل الرياضيات أصبحت اليوم تقوم على اعتبار

(٥) R. Blanché, *Le raisonnement* (Paris: Presses universitaires de France, 1973), p.178.

(٦) Chaîm Perelman, *Traité de L'argumentation* ([Bruxelles]: Edition de l'université de Bruxelles, [s.a.]), p.533.

البنيات[٧]. هنا، في هذا المجال مجال الرياضيات والفيزياء الحديثة، تشكل المماثلة منهجاً اكتشافياً، وليس «كشفياً»، بمعنى أنها تقود الذهن إلى اكتشاف العلاقات، ولكن هذا الاكتشاف لا يصبح حقيقة علمية الا بعد التحقق منه بوسائل التحقق العلمي.

«الكشف» العرفاني ليس شيئاً فوق العقل، كما يدعي العرفانيون، بل هو أدنى درجات الفعالية العقلية، ليس شيئاً خارقاً للعادة ليس منحة من طرف قوة عليا بل هو فعل العادة الذهنية غير المراقبة، فعل الخيال الذي تغذيه، لا المعطيات الموضوعية الحسية ولا المعطيات العقلية الرياضية، بل معطيات شعور حالم غير قادر على مواجهة الواقع والتكيف معه والعمل على السيطرة عليه سيطرة عقلية أو مادية أو هما معاً، فيلجأ إلى نسج عالم خيالي خاص به ينتقي عناصره من الدين والأساطير والمعارف الشائعة، والتي تحمل طابعاً سرياً بصفة خاصة. وبما أن أرض الواقع تكذب هذا العالم، وبما أن التاريخ يرفضه، فإن العرفاني يهرب به إلى عالم الميثولوجيا «المَفَلْسَفَة»، عالم الأفلاك والعقول السماوية الالهة، عالم أسطورة الإنسان السماوي - أو الإنسان الكامل - التي تجد أصلها في الديانات الفارسية القديمة[٨] والتي تبنتها الهرمسية وجعلت منها أحد عناصر فلسفتها الدينية الأسطورية الطابع، «فلسفة» المبدأ والمعاد.

٣ - والخلاصة الثالثة والأخيرة التي نريد أن نختم بها تتعلق بهذا الطابع الاسطوري الذي يَسِمُ الفكر العرفاني. اننا لسنا ضد اعتبار الخيال قوة ابداعية في الإنسان، ولسنا ضد الاسطورة في ذاتها، أي بوصفها شكلاً من أشكال التعبير ونمطاً من أنماط التصور له منطقه الخاص، فهذا شيء، غير أن التوظيف العرفاني للأساطير الدينية - ولست أقول القصص الديني[٩] - شيء آخر. ذلك أن العرفانيين لا يتعاملون مع الأساطير كما هي بل يوظفونها توظيفاً دينياً فيجعلون منها

---

(٧) Blanché, Ibid., pp. 178-180.

(٨) ترجع فكرة الانسان السماوي إلى الفكر الديني الايراني القديم ويطلقون عليه «كيومرف» أو «زروان الكبير»، انظر: أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق عبدالعزيز الوكيل (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٣٨. هذا ويبدو أن العرفانيين الاسلاميين لم يأخذوا فكرة الإنسان الكامل هذه ولا الأفكار الغنوصية الأخرى من الفكر الايراني مباشرة بل أخذوها ضمن الفلسفة الهرمسية المطبوعة بالطابع اليوناني. وفي هذا الصدد يقول هانزهينرش شيدر: «ان التفكير الاسلامي لم يتلق التدين الشرقي القديم أولاً على النحو المختلط الأصلي العديم الصورة لثوبه الخرافي الخيالي، وانما تلقاه في صورة منظمة بواسطة التصورات التالية المتواطئة نسبياً التي كانت للفكر اليوناني. وتبعاً لهذا تلقاه في صورة منظمة المذهب أو في القليل قابلة لهذا التنظيم المذهبي».

انظر مقالة لهانز هينرش شيدر في الموضوع بترجمة عبد الرحمن بدوي، في: عبد الرحمن بدوي، **الانسان الكامل عند المسلمين** (الكويت، [د. ن.]، ١٩٧٨)، ص ٤٢.

(٩) نريد أن نميز هنا بين القصص الديني كما هو في القرآن وبين الأساطير الدينية القديمة. إن الأول يقصد به استخلاص العبرة وبالتالي فوظيفته اخلاقية. جاء في القرآن: ﴿**فاقصص القصص لعلهم يتفكرون**﴾، انظر: **القرآن**، سورة الأعراف، آية ١٧٦، و ﴿**لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب**﴾، المصدر نفسه، سورة يوسف، آية ١١١. أما الأساطير الدينية القديمة فهي تقدم نفسها على أنها الدين ذاته، على أنها الحقيقة العليا ذاتها.

«الحقيقة» التي وراء «الشريعة» و «الباطن» الذي وراء «الظاهر». وبما أنهم يجعلون من الزوج ظاهر/باطن حقيقة كلية فيميزون في الطبيعة والسلوك والدين، وفي كل شيء، بين ظاهر وباطن، وبما أن الباطن عندهم هو «الحقيقة»، وهذه الأخيرة هي في نهاية الأمر ما ترويه الأساطير الدينية القديمة، **فإنّ «الحقيقة» عندهم ليست الحقيقة الدينية ولا الحقيقة الفلسفية ولا الحقيقة العلمية، بل «الحقيقة» عندهم هي الرؤية السحرية للعالم التي تكرسها الأسطورة.**

أجل، الرؤية السحرية للعالم هي المضمون الأول والأخير للعرفان كموقف وللعرفان كنظرية:

الموقف العرفاني، كما حللناه، موقف سحري: يلغي العالم ليجعل مِن «أنا» العارف الحقيقية الوحيدة، هو يعتبر العالم شراً كله ليجعل من «أنا» هُ، ومن «أنا» هُ وحده «نفحة» الخير الالهي الوحيدة في هذا العالم. وبنقلة سحرية ينقل «العارف» تاريخه إلى ما قبل تاريخ البشر، لا بل إلى ما قبل «تاريخ الملائكة» ليجعل من نفسه كائناً إلهياً بل جزءاً من الإله. وبما أن نزعة «الأنا الوحيدة» المسيطرة عليه لا تقبل التعدد سواء على المستوى البشري أو على المستوى الالهي فإن النهاية التي ينتهي اليها ـ حتماً ـ هي ادّعاء الاتحاد بالإله أو حلول الإله فيه.

والنظرية العرفانية، بمختلف صياغاتها، تكرّس رؤية سحرية للعالم صميمة. ذلك لأنه بمجرد ما ينتهي الموقف العرفاني بالعارف إلى اعتبار نفسه كائناً إلهياً فإنه يمنح نفسه قدرة من جنس القدرة الإلهية، فلا يعود يعترف لا بقيود المكان ولا بقيود الزمان ولا بقيود الطبيعة ولا بناموس أو سنّة من نواميس الكون وسننه. وهكذا ينتقل في لمح البصر من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان لا يعترف بالمسافات المكانية ولا الزمانية بل كل شيء عنده حاضر حضوراً زمانياً ومكانياً. ولا تقف قدرة العارف «الخارقة للعادة» عند هذا الحد، بل انها كما تخترق الزمان والمكان تقلب الطبائع وتأتي بالمطر في غير وقته ومن غير توفر شروطه كما تأتي بالطعام الذي يأكل منه المئات بل الآلاف، من لا شيء، وتأتي بالنصر، وتجعل صاحبها يمشي في الماء ويطير في الهواء... الخ. لنقل، اختصاراً، انها تخلق كل شيء يريده العارف من لا شيء...

وبعد فإنّ العرفان يلغي العقل... ومن حق العقل أن يدافع عن نفسه، ولكن لا بالطريقة السحرية التي يلغي بها العرفان العقل، بل بتحليله تحليلا عقلياً يكشف حقيقة آليته كمنهج وحقيقة تصوّراته كرؤية. وذلك ما حاولنا القيام به، لا بهدف شن حرب ايديولوجية عليه، بل في إطار تحليلنا النقدي للنظم المعرفية في الثقافة العربية.

لقد حللنا البيان والعرفان فلننتقل إلى تحليل البرهان.



القِسْمُ الثَالِث
البُرهَان

مدخل
ما البُرهان؟

- ١ -

«البرهان» في اللغة العربية هو «الحجة الفاصلة البيِّنة» ولا تكاد المعاجم العربية تضيف تفاصيل أخرى. أما في اللغات الأوروبية فكلمة démonstration تعني في أصلها اللاتيني démonstratio: الإشارة والوصف والبيان والإظهار. وفي الفرنسية يفرقون بين الفعل démontrer بمعنى عرض الشيء أو الأمر بوضوح وتماسك منطقي، وبين montrer وهو فعل يفيد الإشارة إلى الشيء إشارة محسوسة. أما في الاصطلاح المنطقي فـ«البرهان» بالمعنى الضيق للكلمة هو «العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، أي بربطها ربطاً ضرورياً بقضايا أخرى بديهية، أو سبقت البرهنة على صحتها». أما في المعنى العام فالبرهان هو كل عملية ذهنية تقرر صدق قضية ما[1].

وواضح أننا لا نستعمل الكلمة هنا بمعناها الاصطلاحي المنطقي ولا بمعناها العام، بل إننا نضعها عَلَماً على نظام معرفي متميز بمنهج خاص في التفكير وبتقرير رؤية معينة للعالم، لا تعتمد سلطة معرفية أخرى غير ذلك المنهج، نظام معرفي احتل مواقع له في الثقافة العربية الإسلامية، خلال العصور الوسطى، إلى جانب النظام البياني والنظام العرفاني اللذين درسناهما في الفصول السابقة، وهو يرجع أساساً، إن لم نقل كلية، إلى أرسطو.

وإذا نحن أردنا أن نحدد تحديداً أولياً هذا النظام، المعرفي البرهاني، بالمقارنة مع النظامين الآخرين، البياني والعرفاني ـ داخل الثقافة العربية الإسلامية ـ أمكن القول: إذا كان البيان يتخذ من النص والإجماع والاجتهاد سلطات مرجعية أساسية ويهدف إلى تشييد

---

(١) Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*.

هذا ومن الجدير بالذكر أن المعنى المنطقي للكلمة قد صار أكثر تحديداً في المنطق الحديث، المنطق الرمزي، مما لا مجال للتعرض له هنا.

تصور للعالم يخدم عقيدة دينية معطاة هي العقيدة الإسلامية أو بالأحرى نوعاً من الفهم لها، وإذا كان **العرفان** يتخذ من الولاية، وبكيفية عامة من «الكشف» الطريق الوحيد للمعرفة ويهدف إلى الدخول في نوع ما من الوحدة مع الله، وهذا هو موضوع المعرفة عند أصحابه، فإن **البرهان** يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية، من حس وتجربة ومحاكمة عقلية، وحدها دون غيرها، في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء، لا بل لتشييد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبي طموح العقل إلى اضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوعه الملح والدائم إلى طلب اليقين.

صحيح أن الذين تبنّوا «البرهان» الأرسطي، منهجاً ورؤية، في الثقافة العربية الإسلامية، قد وظّفوه ككل وكأجزاء في خدمة أهداف لم تكن بالضرورة منحصرة في «المعرفة من أجل المعرفة» كما كان الشأن عند ارسطو، بل لقد وظّفوه لخدمة اهتماماتهم الدينية والايديولوجية التي كانت ذات علاقة مباشرة بالعقيدة الإسلامية. ولكن مع ذلك يبقى أن «البرهان» كنظام معرفي بقي متميزاً، منهجاً ورؤية عن البيان والعرفان بكونه يعتمد منهج أرسطو ويوظف جهازه المفاهيمي والهيكل العام للرؤية التي شيدها عن العالم، عن الكون والإنسان والله، مما جعل منه عالماً معرفياً خاصاً يختلف عن عالم البيان وعالم العرفان ويدخل معهما، وبكيفية خاصّة مع البيان، في علاقة احتكاك وصدام.

هذا التحديد الأولي للبرهان كنظام معرفي هو تحديد من الخارج، فهو يعتمد المقارنة وبالتالي لا يُعرّف بمضمونه وإنما يميزه عن غيره، فلا بد إذن من التعرف عليه من داخله. وهذا ليس ضرورياً فقط في إطار تحليلنا للنظم الثلاثة التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية، بل هو ضروري أيضاً من أجل رصد ما قد يكون تعرض له هذا النظام المعرفي، من تعديل أو تحوير عند انتقاله إلى الثقافة العربية. وإذا كنا سنقتصر هنا في هذا المدخل على رسم صورة إجمالية للبرهان كما شيده أرسطو، منهجاً ومفاهيم ورؤية، فإنّ هذا لا يعني أن أرسطو كان المنشيء له من العدم. كلا، إن تاريخ البرهان كنظام معرفي يبدأ مع بداية الفلسفة والتفكير العلمي في اليونان قبل أرسطو بثلاثة قرون. ولم يكن عمل أرسطو في الحقيقة سوى تتويج لعملية تطوّر طويلة ومنعرجة تنتظم سائر المدارس الفلسفية اليونانية من الفلاسفة الطبيعيين في القرن السادس قبل الميلاد إلى أفلاطون أستاذ أرسطو. وإذا كنا سنتجاوز هذا التاريخ على أهميته فلأنّ ما يهمنا هنا ليس البرهان كما تُصُوِّرَ في الثقافة اليونانية بل كما كان حاضراً في الثقافة العربية الإسلامية. ومعلوم أنه كان ينسب كله إلى أرسطو. وإذا ذكر فيلسوف يوناني آخر فإنه يوضع خارج البرهان وليس داخله، على الرغم من محاولة «الجمع بين الحكيمين» التي قام بها الفارابي. فلنقتصر إذن على صحبة أرسطو ولنبدأ معه من المنهج.

- ٢ -

معروف أن المنهج الذي شيده أرسطو يسمى المنطق. وهذا الاسم لم يستعمله أرسطو وإنما استعمله أحد شراحه الكبار وهو الاسكندر الافروديسي الذي عاش في القرنين الثاني

والثالث للميلاد. أما أرسطو نفسه فكان يسمى منهجه باسم «التحليل»، والمقصود تحليل العلم إلى مبادئه وأصوله. ومن هنا اسم «التحليلات» الأولى والثانية التي تشكل أهم أجزاء «الأرجانون» - أو الآلة - الذي يضم كتب أرسطو المنطقية[٢]. ويحدد أرسطو في مستهل كتابه «التحليلات الأولى» الهدف الذي يرمي إليه منهجه فيقول: «إن أول ما ينبغي أن نذكر هو الشيء الذي عنه فحصنا ها هنا، والغرض الذي إليه قصدنا. فأمّا الشيء الذي عنه نفحص فهو البرهان، وغرضنا العلم البرهاني»[٣]. ويقدم لنا أحد شراحه القدماء ما يشبه أن يكون تصميماً عاماً لخطوات المنهج الأرسطي، أو المنطق، فيقول: «إنّنا نريد معرفة البرهان، ولكن البرهان نوع من السُّلُوجِسْمُوس (= **القياس الجامع**)[٤]، وإذن فقبل أن نشغل أنفسنا بالبرهان يجب أن نبحث أولاً عن حقيقة السلوجسموس الخالص البسيط. والسلوجسموس الخالص أو البسيط هو، كما يدل على ذلك اسمه، شيء مؤلف. . . فيجب البدء إذن بمعرفة من أي العناصر يتألف. وهذه العناصر هي القضايا. والقضايا تتألف من موضوعات ومحمولات»، والموضوعات والمحمولات (= المبتدأ والخبر أو الفعل والفاعل) عناصر مفردة، وإذن يجب البدء بالعناصر المفردة التي من اجتماعها تتكون القضية (= الجملة الخبرية اسمية كانت أو فعلية)، وهذه العناصر هي المفاهيم أو المقولات. وعلى هذا فـ «المقولات» هي أمور مسندة أو «مقولة» على موضوع. وباصطلاح المناطقة: «المقولة معنى كلي يمكن أن يدخل محمولاً في قضية»، وإذن فالمقولات ليست مجرد ألفاظ بل هي مفاهيم تدل على خصائص وتحديدات واقعية وموضوعية للأشياء، بوصفها أشياء توجد قبل أن يمارس الذهن فعاليته، فهي إذن ليست قوالب ذهنية، كما عند كانط، بل هي خصائص الواقع، وقد استخلصها أرسطو تجريبياً وذلك بتصنيف معطيات الواقع الموضوعي إلى جواهر وأعراض[٥].

والمقولات كما عدّها أرسطو عشر: واحدة جوهر والتسع الباقيات أعراض. والجوهر اما

---

(٢) كتب أرسطو المنطقية هي: **المقولات**، **العبارة**، **التحليلات الأولى** (كتاب القياس)، **التحليلات الثانية** (كتاب البرهان)، **الجدل**، **الاغاليط**. وقد جمعت هذه الكتب الستة في مجموعة واحدة سميت منذ القرن السادس للميلاد بالارجانون بمعنى الآلة، والمقصود آلة تحصيل العلم.

(٣) اعتمدنا نص الترجمة العربية القديمة لكتاب: **التحليلات الاولى**، نقل تذارى، نشره عبدالرحمان بدوي مع الترجمات العربية القديمة لكتب أرسطو المنطقية، في: **منطق ارسطو** (الكويت: وكالات المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، ١٩٨٠)، ج ١، ص ١٣٧.

(٤) السلوجسموس Sullogismos كلمة يونانية (مشتقة من Sullegein بمعنى جمع)، وتدل على الحساب والعد والاستدلال. وقد استعملتها الترجمات العربية أحياناً كما هي وأحياناً ترجمت بـ «القياس»، وقد استقر هذا الاسم عليها. وقد وردت في بعض الترجمات القديمة باسم «القياس الجامع»، اشارة إلى المعنى الأصلي للكلمة الذي يفيد الجمع. والمقصود الجمع بين مقدمتين معلومتين بواسطة حد أوسط بما يلزم عنه ضرورة نتيجة معينة، كما سنشرح بعد. ونحن اخترنا هنا استعمال عبارة «القياس الجامع» تمييزاً لهذا النوع من الاستدلال عن القياس البياني والقياس العرفاني.

(٥) A. Rivaud, *Histoire de la Philosophie* (Paris: Presses universitaires de France, 1960), vol. 1, p.268.

هذا وهناك من قال أن أرسطو استخلص المقولات من اللغة اليونانية، ولكن الرأي السائد هو أنه استخلصها من التجربة، انظر: Hamelin, *Le système d'Aristote* (Paris: Vrin, [s.d.]), p. 100.

ذات تدل على جزئي موجود في الواقع التجريبي مثل هذا الرجل وهذه الشجرة إلخ، وإما مفهوم يدلّ على فئة من الأفراد كمفهوم «إنسان» ومفهوم «حيوان»، أي يعبر عن ماهية الجوهر بالمعنى الأول ويندرج تحته هذا الأخير. فمفهوم «إنسان» يعبر عن ماهية شخص زيد، وزيد يندرج تحته. والجوهر بهذا المعنى هو وحده مقولة، فهو الذي يقال على موضوع (= زيد إنسان) أما الجوهر بالمعنى الأول فلا يحمل على موضوع إلا عرضاً (= كأن نقول: هذا الرجل هو زيد). أما باقي المقولات فهي أعراض بمعنى أنها أحوال تعرض للجوهر وهي تِسْع كما قلنا: **الكمّ** مثل طويل، **والكيف** مثل أبيض، والإضافة مثل ابن، والأيْن أو **المكان** مثل البيت، والمتى أو **الزمان** مثل أمس، **والوضع** مثل متّكي، **والملك** مثل في يده سيف، **والفعل** مثل لوى، **والانفعال** مثل التوى[٦].

تلك هي المقولات، أي أنحاء الوجود التي يمكن أن نعرف بها أي شيء من الموجودات. ولا يهمّنا هنا إن كان أرسطو قد أصاب في حصر هذه الأنحاء في عشرة أو أنه لم يصب، فالمسألة ظلت بعده موضوع نقاشٍ وما تزال، والمهم في الأمر بالنسبة لموضوعنا هو المعنى الذي يعطيه للمقولة بوصفها **مفهوماً** concept، فعلينا أن ندقق قليلاً في هذا المعنى.

لعل أوّل ما ينبغي التأكيد عليه مجدداً هو أن المفهوم، بوصفه مقولة، هو أحد العنصرين اللذين تتألف منهما القضية، مأخوذاً كما هو بقطع النظر عن رابطة الحَمْل التي تربطه بالعنصر الآخر. فقولنا «زيد عالم» قضية تتألف من عنصرين أو حدّين termes هما زيد وعالم، وكل منهما «مفهوم»، بقطع النظر عن علاقته بالآخر. فـ «زيد» مفهوم، أو **تصور**، يدلّ بذاته على جوهر هو ذات زيد بقطع النظر عن كون المشار إليه عالماً أو غير عالم، وكذلك «عالم» هو مفهوم يدل بذاته على معنى يمكن أن يحمل على زيد وعلى غيره، فهو مستقل بنفسه كاستقلال مفهوم «زيد». وإذن فالمفهوم يعبر عن **طبيعة الشيء**، يعرفه ويحدده، وبعبارة أخرى انه **ماهية الشيء**، كما يتصورها الذهن. والسؤال الآن هو: بِمَ تتقوم هذه الماهية؟ أو مِمَّ يتكون هذا المفهوم؟ وأيضاً كيف نعرف الشيء تعريفاً صحيحاً تاماً: كيف **نحده**؟ أسئلة متنوعة والمعنى واحد.

يميز أرسطو، كما ميز أفلاطون من قبل، بين الشيء كما هو في ذاته وطبيعته وبين الأعراض التي قد تعرض له. والعَرَض accident هو، كما يعرفه أرسطو، ما يمكن أن يعرض أو لا يعرض لنفس الشيء، كيفما كان هذا الشيء. مثل «جالس» و«أبيض»... إلخ، فهذه ومثيلاتها صفات أو أحوال يمكن أن تعرض للشيء وتكون قائمة به، ويمكن أن لا تكون، لأنه لا شيء يمنع ذلك الشيء نفسه من أن يكون تارة «أبيض» وتارة «لا أبيض»، تارة «طويل» وتارة «لا طويل». وإذن فالشيء يبقى هو هو سواء قام به هذا العرض أو ذاك أو لم يقم

---

(٦) نظم بعضهم ذلك في بيتين هما:

زيد الطويل الابيض ابن مالك / في بيته بالامس كان متكي
في يده سيف لواه فالتوى / فهذه عشر مقولات سوا

به[٧]، وبالتالي فالعرض ليس من مكونات المفهوم، ليس من مقومات الماهية، لا يدخل كعنصر في الحد. والثلاثة هنا (المفهوم، الماهية، الحد) بمعنى واحد كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

هناك إلى جانب العرض، وهو عام بمعنى أنه يعرض لأشياء كثيرة كالبياض الذي يعمّ في آن واحد ما لا يحصى من الموجودات، هناك إذن ما يسمى بـ «الخاصة» le propre ويعرّفها أرسطو بأنها الصفة التي تخص الشيء بعينه ويمكن أن تدخل معه في علاقة انعكاسية فتوجد بوجوده ويوجد هو بوجودها، ولكنها مع ذلك لا تعبر عن ما هو الشيء إياه بطبيعته quiddité، لا تعبر عن الماهية. مثال ذلك تعلّم النحو، فهو خاصة للإنسان، فإذا كان «س» إنساناً فهو قادر على تعلم النحو. وبالعكس فإذا كان قادراً على تعلم النحو فهو إنسان[٨]. فالخاصة، إذن، محدّد خارجي للشيء (= تعلم النحو) لا يدخل في تكوينه الذاتي وبالتالي ليس مقوماً للماهية، لا يعبر عن «المفهوم». فما الذي يعبر عن مفهوم الشيء إذن؟ ما الذي يقوِّم ماهيته؟.

يجيب أرسطو ان المفهوم، أو الماهية أو الحد، يتعلق بـ «النوع» l'espéce ونحن نحصل عليه بالجمع بين الجنس القريب والفصول. فما الجنس؟ وما الفصل؟

يعرّف أرسطو «الجنس» le genre بأنه «ما يحمل ماهوياً على أشياء كثيرة تختلف بالنوع» ويضيف: «ويجب أن نعتبر كمحمولات ماهوية كل ما من طبيعته أنه يصلح أن يكون جواباً مناسباً على سؤال: ما هو هذا الموضوع الذي أمامنا؟ فعندما يتعلق الأمر بالإنسان مثلاً وسئلنا: ما هو؟ فإن الجواب المناسب هو ان نقول: هو حيوان»[٩]. وإذن فـ «الجنس» له مقام كبير في الحد من حيث انه الأرضية الأولى التي يقوم عليها التعريف، وهو القاعدة / الأساس للمفهوم. نعم إنه لا يكفي بمفرده، ولكنه لا غنى عنه كتحديد أولي وقاعدي. فعندما نقول: «الإنسان حيوان» فإننا نكون قد حدَّدنا الدائرة التي ينتمي إليها الإنسان، والتي بدون وضعه فيها لا يمكن تحديد ماهيته. يبقى علينا إذن أن نفصله عن غيره من الكائنات التي تدخل في نفس الدائرة، وهذا ما يتم بذكر الفصل النوعي، فنضيف إلى مثالنا السابق كلمة «عاقل» ونقول: «الإنسان

---

(٧) Aristote, *Les topiques*, I, 5, 102 b4.

لاحظ الفرق بين مفهوم الجوهر والعرض عند أرسطو وبين معناهما عند المتكلمين، فالجواهر عند المتكلمين أجزاء لا تتجزأ، ذرات. وهي لا تنفك عن الأعراض وتنعدم بانعدامها. انظر: القسم ١، الفصل ٥ من هذا الكتاب.

(٨) Aristote, Ibid., I, 5, 102 a-18.

(٩) Aristote, Ibid., I, 5, 102 a-3.

وفي الترجمة العربية القديمة: «الجنس هو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو، وينبغي ان يقال ان الأشياء التي تحمل من طريق ما هو، وهي التي يليق بنا أن نأتي بها إذا سئلنا عن الشيء الموضوع: ما هو؟ كما يليق بنا إذا سئلنا عن الإنسان ما هو أن نقول انه حيوان». انظر: كتاب طوبيقا (= الجدل)، نقل أبي عثمان الدمشقي، في: بدوي، منطق ارسطو، ص ٤٩٦.

حيوان عاقل». فـ «عاقل» وصف يخص الإنسان وحده دون سائر الحيوانات، وبالتالي فهو يفصله عنها، فهو فصل. ولكنه لا يخص إنساناً معيناً بل هو وصف للإنسان أياً كان، أي لنوع الإنسان، ولذلك يسمى «الفصل النوعي» وكما هو واضح فإن دوره في تكوين المفهوم دور أساسي، فهو إلى جانب كونه أخص ما في الشيء فهو أيضاً المقوم الأول لوجوده، ولهذا نجد أرسطو يذهب أحياناً إلى القول بأن ما يكون مفهوم الشيء هو مجموع فصوله (أو فصله الأخير، مما يعني نفس الأمر). ولكن يجب أن نلاحظ أنه يعني بهذا ليس الفصول بوصفها معانيَ مجردة بل بوصفها تشمل الجنس كأرضية لها. ذلك لأن الفصل إذا أخذ بمفرده يمكن أن لا يكون خاصاً بنوعه. فـ «عاقل» يمكن أن لا يكون خاصاً بالنوع الإنساني وحده، فهو مثلاً وصف للإله كذلك. وإذن فلا بد من ضم عدة فصول بعضها إلى بعض، وبالخصوص لا بد من ضم الفصول الى الجنس للحصول على مجموعة من الخصائص التي تشمل كل ما يصدق عليه الشيء المراد تعريفه والتي تعبر تعبيراً تاماً عن طبيعة الشيء، أي عن ماهيته[10]. ومجموع تلك الخصائص الناتجة من ضم الفصل إلى الجنس هي المقومة لـ «النوع». فالنوع بهذا الاعتبار هو ما يحصل من اجتماع الجنس والفصل، أو هو ما تشترك فيه أشياء كثيرة لها ماهية واحدة ولا تختلف إلا في الأعراض. فـ «الانسان» نوع، يضم الأفراد الذين يشتركون في ماهية واحدة هي الإنسانية، ولا يختلفون إلا في الأعراض من طول ولون وعلم وجهل الخ.

تلك هي الكليات الخمس Prédicables الشهيرة (= الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، العرض العام) وتسمى أيضاً المحمولات، التي بها نعرِّف الشيء. فاذا عرَّفنا الشيء بذكر جنسه وفصله النوعي كقولنا «الإنسان حيوان عاقل» كان تعريفنا له ماهوياً وهو «الحد» بالاصطلاح العربي القديم، لأن التعريف هنا حدَّ الشيء من جميع جهاته وعبر عن ماهيته. وإذا عرفنا الشيء بذكر الجنس والخاصة كقولنا: «الإنسان حيوان نحوي» أو «الانسان حيوان ضاحك» كان تعريفنا له وصفياً وهذا هو «الرسم» بالاصطلاح العربي القديم، وهو يميز الشيء عن غيره. أما إذا عرفنا الشيء بالجنس والعرض العام كقولنا «الانسان حيوان يمشي على رجلين» كان تعريفنا له تعريفاً بالعرض، لأن المشي على رجلين قد يعرض له ولغيره. **وواضح أن التعريف المعبر عن المفهوم، أي عن طبيعة الشيء وماهيته هو المكون من الجنس والفصل أي من النوع**. أما التعريف بالخاصة أو بالعرض العام فهو لا يفيد الماهية، بل إنما هو ذكر لبعض صفات الشيء.

وبعد فلم يكن هدفنا هنا الخوض في موضوعات المنطق الأرسطي وإنما هدفنا هو التمهيد لفهم تلك العبارة التي يكررها أرسطو ويقول فيها: **«لا علم إلا بالكلي»**. فعندما يتحدث أرسطو عن «العلم» وعندما يجعل غاية البرهان هو الحصول على العلم فإنه يقصد لا المعرفة بالجزئيات بل العلم بالكليات. وواضح مما تقدم أن «الجنس» الذي هو العنصر الأول

---

(١٠) Hamelin, *Le système d'Aristote*, p.124.

في كل حد هو «كلي» بمعنى أنه الأساس المشترك الذي تتقوم به أشياء كثيرة **لا تختلف** فيها بينها إلا بـ «أكثر» و«أقلّ» وما أشبه. فالطيور جنس تشترك في كونها حيوانات **تطير ولا تختلف** عن بعضها بعض إلاّ في كون بعضها يطير أكثر أو أسرع من الآخر أو ابطأ منه. فالمشابهة بين أفراد الطيور قائمة باشتراكها في خاصية معينة هي الطيران. **ولا بد من وجود مثل هذه المشابهة بين مجموعة من الأفراد لتشكل جنساً. أما مجرد المشابهة في العلاقة بين شيئين أو مجموعتين من الأشياء فلا تكفي لتؤسس جنساً**. وهكذا فالحراشف (= قشور جلد السمك) هي بالنسبة للسمك كالريش بالنسبة للطيور. فها هنا مشابهة في العلاقة (= علاقة الحراشف بجسم السمك كعلاقة الريش بجسم الطائر) ولكن هذا لا يكفي ولا يسمح بإدخال الطيور والأسماك في جنس واحد. **فالمشابهة في العلاقة ليست شيئاً ذا محتوى واقعي بل هي مجرد نسبة**، في حين أن «الجنس» هو محتوى واقعي يشترك فيه الأفراد، **فهو يعبر عن تحديدات واقعية للموجود**[11].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى ينبهنا أرسطو إلى الأخطاء التي قد نقع فيها عندما يتعلق الأمر بـ «الكلي» عند البرهان. فليس المقصود هنا أن نعرف بالاستقراء وجود خاصية ما في جميع أفراد فئة من الفئات، واحداً واحداً، بل المقصود هو معرفة أنّ هذه الخاصية ذاتية وأولية في الأشياء المندرجة تحت هذه الفئة أو تلك. فلو أننا استطعنا مثلاً أن نبيّن أنّ زوايا كل واحد من أنواع المثلثات، المتساوي الساقين والمتساوي الأضلاع والمختلف الأضلاع، تساوي قائمتين فإننا لن نكون بذلك قد بيّنا الكلي إلا من طريق جدلي (= الاستقراء). ذلك لأننا لم نبيّن أن مساواة زوايا المثلث لقائمتين هو معنى خاص بكل مثلث وأنه لا مثلّث بدون هذه الخاصية. وهذا راجع إلى **أننا لا نعرف بالاستقراء الا الكلية العددية**، في حين أن المقصود بـ «الكلي» في «العلم» هو المعبر عن **الماهية أي عن كل الموضوع بذاته وبما هو كذلك**. وينتج عن هذا أن المحمولات الكلية تنتمي ضرورة إلى موضوعاتها. فقولنا: «زيد إنسان» قول ينتمي فيه المحمول «إنسان» ضرورة إلى كل الموضوع «زيد»، فزيد ككل هو إنسان، ومن هنا ندرك معنى قول أرسطو **ان الجزئي يتضمن معنى الكلي**[12] ـ لنقف مع هذه المسألة عند هذه المرحلة فسنعود إليها لاحقاً. أمّا الآن فعلينا أن نعرّج بسرعة على بحث أرسطو في «القضية» أو «الحكم»، وهو الخطوة الثانية من المنهج.

خصص أرسطو للقضية كتاباً خاصاً عرف عند المناطقة العرب القدماء باسمه اليوناني «باري أرمنياس» وباسمه المعرَّب «كتاب العبارة». وعلى الرغم من أن القسم الأعظم من هذا الكتاب، وهو صغير الحجم، كـ «كتاب المقولات» يتناول القضايا وأصنافها وتقابلها

---

(١١) هنا نلمس خطأ اعتماد المماثلة في الحكم على الأشياء كما يفعل العرفانيون. انظر: القسم ٢، الفصل ٢. فالمماثلة بوصفها تقوم على المشابهة في العلاقة لا تؤسس جنساً يمكن الحكم على أفراده بشيء واحد، لأنه ليس هناك محتوى واحد يجمعها.

(١٢) Aristote, *Les secondes analytiques*, I, 4, 73b, 27.I, 5, 74 a-4.

والمحصلة منها والمعدولة والموجهة إلخ . . . مما هو مدروس في كتب المنطق فإننا سنقتصر هنا على إبراز ثلاثة أمور هي التي تهمنا في موضوعنا أكثر من غيرها .

الأمر الأول هو تأكيد أرسطو على أن العبارة صوت أو أصوات ترمز لانفعالات النفس مثلما أن الكتابة رموز للألفاظ المكونة من الأصوات . وإذا كانت الكتابة ليست واحدة لدى جميع الأمم ، مثلها في ذلك مثل الكلام ، إذ هما يختلفان باختلاف اللغات فإن انفعالات النفس التي ترمز إليها الأصوات المكونة للألفاظ والعبارات هي واحدة بالنسبة لجميع الناس ، تماماً كما هي واحدة بالنسبة لهم جميعاً الأشياء التي تلك الانفعالات صورة لها[١٣] . وهكذا فعلى الرغم من اختلاف اللغات هناك ما يؤسس وحدة الفكر بين الناس : إنه الأشياء الموجودة في استقلال عنهم والتي تشكل إزاء تعدّد لغاتهم وطرق تعبيرهم **العنصر الثابت** ، العنصر المشترك الذي إليه ترجع انفعالاتهم ، أي الصور الذهنية التي ترمز إليها عباراتهم وأصواتهم . وإذن فاختلاف الأصوات والألفاظ والعبارات من لغة إلى أخرى لا يقوم حائلاً دون وحدة الفكر . (وسنرى في الفصل التالي كيف سيوظف الفارابي هذه الفكرة للرد على دعوى النُحاة كما عبر عنها أبو سعيد السيرافي في مناظرته المشهورة مع متّى) .

أما الأمر الثاني الذي نريد إبرازه هنا فهو تعريف أرسطو العبارة بأنها القول المؤلف من اسم وكلمة (= فعل) . وإذا كان الفعل يتميّز عن الاسم بأنه يدل على زمان فإنّ أرسطو لا يجعل من هذا خاصية أساسية له . إن الخاصية الأساسية لـ «الفعل» عنده هي **وظيفته في العبارة وهي الإسناد** . ذلك أن الفعل (= أو ما في معناه كاسم الفاعل واسم المفعول إلخ) . يشير دوماً إلى ما يقال على شيء آخر ، انه إشارة إلى أنّ شيئاً ما ينتمي إلى موضوع أو هو داخل في موضوع[١٤] . وهذا يعني أنّ العبارة لا تكون قضية إلا بشرط أن تضع شيئين منفصلين وان تربط الواحد منهما بالآخر . فالقضية أو الحكم ، وهما بمعنى واحد ، إسناد محمول إلى موضوع . وسواء قلنا «قام زيد» أو «زيد قائم» فإننا في كلتا الحالتين إزاء موضوع ، أو مسند إليه ، وهو «زيد» ومحمول ، أو مسند ، هو «قام» و«قائم» .

والأمر الثالث وهو نتيجة للسابق ، هو أن العبارة التي يمكن أن تفيد «العلم» هي العبارة المبنيّة على الإسناد (= الجملة الخبرية) أي التي تدلّ **على الحكم على شيء** . أمّا العبارات التي لا تفيد الإسناد وإنما تفيد التمني أو الدعاء او الاستفهام فهي لا تفيد «العلم» ، وبالتالي فهي مستبعدة من مجال البحث . وإنما كانت العبارة الإسنادية هي وحدها المفيدة لـ «العلم» لأنها **هي** وحدها التي **تحتمل الصدق أو الكذب** . ذلك أنه لما كان الأمر يتعلق بتركيب (= محمول مسند إلى موضوع) فإنه من الممكن أن لا يتمكّن الفكر من الجمع بين جزئي التركيب بالصورة التي هي عليها ، الأمر في الواقع الموضوعي ، إذ هو معرض للخطأ

---

(١٣) Aristote, *L'interprétation,* I. 16a5.

(١٤) Aristote, Ibid, III, 16b10.

اما في الاثبات واما في النفي، وهو لا يعبر عن الحقيقة إلا عندما تكون العلاقة التي يقيمها بين جزئي التركيب، أي بين الموضوع والمحمول، هي نفس العلاقة التي توجد بين الأشياء في الواقع الموضوعي. وإذن فللحصول على «العلم» يجب أولاً عدم الوقوع في الخطأ حين الإسناد. فكيف يمكن تجنب هذا الخطأ؟ سؤال ينقلنا مباشرة إلى الخطوة الثالثة على طريق تأسيس المنهج البرهاني الأرسطي، الخطوة التي يتناول البحث فيها آلية القياس الجامع.

قلنا قبل قليل ان القضية هي وحدها التي تفيد «العلم»، لكونها تحتمل الصدق أو الكذب. هذا صحيح بكيفية عامة، ولكن إذا نحن تقيدنا بمعنى «العلم» عند أرسطو، بوصفه ليس فقط المعرفة الصادقة المطابقة للواقع بل أيضاً الضرورية التي لا تحتمل الشك أو الظن، وجب علينا القول إن القضية، أو العبارة الإسنادية، ليست في ذاتها «علماً» ولا «لا علما» لأنها لا تفيد الضرورة وإنما تفيد الإمكان فقط. فقولنا «السماء ممطرة» عبارة صادقة إذا كان المطر ينزل فعلاً، أو كاذبة إذا لم يكن ينزل، ولكنها مع ذلك لا تفيد «العلم» بمعنى المعرفة الضرورية، فليس هناك في هذه العبارة ما يجعلنا «نعلم» بالضرورة بنزول المطر، بمعنى أنه ليست هناك ضرورة منطقية تلزمنا بالتسليم بأن المطر ينزل. إن «العلم» بهذا المعنى لا يحصل من القضية كما هي في ذاتها، لا يحصل منها وحدها، بل إنما ينتج من معرفة سابقة يجد فيها الحكم الضمان الذي لا يجده في العبارة الاسنادية. والفعل العقلي الذي ينتج «العلم» بالاستناد إلى معارف سابقة هو **الاستدلال** raisonnement. وعلى الرغم من أن الاستقراء نوع من الاستدلال إلا أن الاستدلال الأمثل عند أرسطو هو السلوجسموس أي القياس الجامع. يقول أرسطو في مستهل كتاب التحليلات الثانية، وهو كتاب البرهان: «كل علم يُعْطى أو يُحصَّل عن طريق الاستدلال إنما يكون عن معرفة سابقة»[١٥]. ويقول أيضاً: «أما محاولات بعض الفلاسفة الذين زعموا، في مناقشاتهم لمسألة الصدق، انهم حددوا ما هي الشروط التي يجب اشتراطها في الحكم ليكون صحيحاً، فإن محاولاتهم تلك إنما تَنِمُّ عن جهل كبير بالتحليلات، ذلك أنه يجب، في الواقع، معرفة التحليلات قبل التعرض لأي علم»[١٦].

والتحليلات: أولى وثانية. أما الأولى فتبحث في آلية القياس الجامع، وأما الثانية فموضوعها البرهان. أما بخصوص الأولى فيهمنا أن نبرز الأمور التالية:

---

(١٥) Aristote, *Les secondes analytiqes*, II, 71a.

وفي الترجمات العربية القديمة: «كل تعليم وكل تعلم ذهني انما يكون من معرفة متقدمة الوجود». انظر: بدوي، **منطق أرسطو**، ج ٢، ص ٣٢٩.

(١٦) Aristote, *Métaphysique*, vol. 3, 1005a, 18 -b5.

في الترجمات العربية القديمة التي اعتمدها ابن رشد، في: **تفسير ما بعد الطبيعة**، وردت العبارة كما يلي: «فاما بعض المتكلمين فيرومون ايضاح الحق وباي نوع ينبغي ان يعلم الحق ولكنهم لا يقدرون على ذلك وانما يفعلون هذا الفعل لأنهم لا يعرفون الانالوطيقي (التحليلات) لأنه ينبغي لمتعلم الحق أن يعرف أولاً هذه الأشياء». انظر أبو الوليد محمد بن احمد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق ونشر موريس بويج (بيروت: دار المشرق؛ المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٧)، ج ١، ص ٣٤١.

يقرر أرسطو ان الضرورة التي تستخلص بها معارف جديدة عن معارف سابقة (= النتائج من المقدمات) مستقلة عما إذا كانت تلك المعارف صادقة أو كاذبة، مطابقة للواقع أو غير مطابقة. فالأستاذ الذي يعرض وجهة نظر معينة، والمجادل الذي ينازل خصمه والخطيب الذي يروم إقناع مستمعيه، كل أولئك يعتمدون طريقة في الاستدلال تتميز بأن اللزوم المنطقي فيها مستقل عن طبيعة المنطلق الذي انطلقت منه. إنها فعل عقلي يجعل الذهن يرى الوحدة بين المحمول والموضوع (= في النتيجة) عندما لا تكون هذه الوحدة مدركة إدراكاً مباشراً. هذه الطريقة في الاستدلال هي **القياس الجامع** ويعرفه أرسطو بأنه: «قول مؤلف من أقوال إذا سلم بها لزم عنها بالضرورة قول آخر»[١٧]، (والمثال التقليدي هو: كل إنسان فانٍ، وسقراط إنسان، إذن سقراط فانٍ). وما يهمنا إبرازه هنا هو مصدر هذا اللزوم المنطقي.

يجب أن نلاحظ أولاً أن القياس الجامع يتألف ضرورة من مقدمتين تلزم عنهما نتيجة. ومعنى ذلك أنه لا يمكن استنتاج أي شيء من مقدمة واحدة. ليس هذا وحسب، بل لا بدّ أيضاً من أن يكون هناك عنصر مشترك في هاتين المقدمتين يكون هو **الأوسط**، وبالتالي تكون حدود المقدمتين، أو عناصرهما، ثلاثة بدل أربعة. (= سقراط إنسان، وكل إنسان فانٍ، إذن. . .)[١٨]. ولكي نتبين طبيعة اللزوم الذي في هذا القياس يجب أن نقارنه بالقسمة الافلاطونية التي تقوم هي الأخرى على نوع من «الجمع» كما لاحظ أرسطو بنفسه. وهكذا فإذا قلنا: الكائنات كلها إمّا حية وإمّا غير حية فلنضع الحيوان في القسم الأول. والحيوانات كلها إما برّية وإما مائية فلنضع الإنسان في القسم الأول. ثم خلصنا من ذلك إلى القول: الإنسان بريّ، فإننا سنكون قد قمنا بعملية «جمع» بين طرفين (= إنسان، بري) بواسطة طرف ثالث (حيوان). وإذن فها هنا ثلاثة حدود مرتبة ترتيباً منطقياً (إنسان، حيوان، بري)، ولكن «الجمع» بينهما ضعيف مما يجعل منه، كما يقول أرسطو، عاجزاً عن إقرار النتيجة بصورة

---

(١٧) Aristote, *Les Premières analytiques*, II, 31, 46, a-31.

(١٨) من الجدير بالاشارة أن المناطقة العرب يضعون المقدمة الصغرى أولا (سقراط انسان) تليها المقدمة الكبرى (كل انسان فان) وبذلك يحتل الحد الأوسط (انسان) مكانه وسط الكلام كرابطة بين المقدمتين. أما أرسطو فهو لم يستعمل أمثلة من هذا النوع بل كان يستعمل الحروف مكان الكلمات، وعلى الصيغة التالية:

إذا كان «أ» محمولاً على كل «ب»
وكان «ب» محمولاً على كل «ج»
فإن «أ» محمول بالضرورة على كل «ج».

وبالكلام العادي يمكن التعبير عن العلاقات السابقة، وهي الشكل الأول من القياس الحملي كما يلي:

إذا كان كل إنسان مائتا
وكان كل اغريقي انساناً
فان كل اغريقي مائت.

انظر: يان لوكاتشيفتش، **نظرية القياس الارسطية**، ترجمة عبدالحميد صبرة (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦١)، الفصل ١.

تجعلها تتصف بالضرورة المنطقية. فليس هناك ما يلزمنا بوضع الموضوع في هذا الطرف دون الآخر من طرفي القسمة. لقد وضعنا «الحيوان» في الطرف الأول من القسمة الأولى، ووضعنا «الإنسان» في الطرف الأول من القسمة الثانية، ولكن دون سبب أو علة، وإنما وضعناهما وضعاً وقد صرّحنا بذلك فقلنا: لِنَضعْ. نعم هناك «حيوان» الذي يجمع بين «إنسان» و«بري»، ولكن هذا العنصر الجامع لا يصلح لأن يكون سبباً وعلّة في الحكم على الإنسان بأنه بريّ، لأن ما هو بريّ ليس كله حيواناً، بل منه جماد ومنه نبات ومنه حيوان. وإذن فالضعف الأساسي والخطير في القسمة الأفلاطونية هو أنها خالية من العلة التي تجعل النتيجة تلزم بالضرورة.

وإذا نحن عُدْنا الآن إلى قياسنا الأرسطي الجامع وإلى مثالنا الأول المؤلف من الحدود الثلاثة: فانٍ، إنسان، سقراط، فإننا سنجد أن العلاقة التي تربط بين هذه الحدود تختلف تماماً عن العلاقة التي تربط بين حدود القسمة الأفلاطونية. ووجه الاختلاف هو أنّ الحد الثالث في القياس الأرسطي (= سقراط) ويسمى الحد الأصغر متضمن كله في الحد الثاني المسمّى الأوسط (= إنسان). أما القسمة الأفلاطونية فلا تتحقق فيها هذه الخاصية. فالحدّ الأصغر (= بري) لا يدخل كله في الأوسط (= إنسان)، إذ ليس كل بري إنساناً.

مما تقدّم يتضح أنه لا بد في القياس الجامع من ثلاثة أمور:

ـ أولاً، انه قياس لا بد فيه من مقدّمتين فالمقدمة الواحدة لا يمكن الخروج منها بشيء، لا يمكن أن تنتج أكثر مما فيها.

ـ ثانياً، انه قياس تشكل فيه المقدمتان بنية من ثلاثة حدود يتكرر أحدها فيهما ويسمى الحد الأوسط. أمّا الآخران فأحدهما يسمى الحدّ الأكبر والمقدمة التي تشتمل عليه تسمّى المقدمة الكبرى (= كل إنسان فانٍ) والآخر يسمى الأصغر والمقدمة التي تشتمل عليه تسمى المقدمة الصغرى (= سقراط إنسان).

ـ ثالثاً، انه قياس لا بد أن يكون فيه حدّ أوسط يتكرّر في المقدمتين ضرورة. ووظيفته تعليل الحكم الذي نخرج به في النتيجة، فهو السبب cause أو العلة raison الذي يبرر إسناد المحمول في النتيجة إلى موضوعها (= سقراط فانٍ لأنه إنسان). ومن هنا قول أرسطو: العلم هو إدراك الأسباب.

ليس هذا وحسب، بل إننا إذا فحصنا طبيعة هذا الحد الأوسط وجدناه يدل على الماهية فـ «الإنسان»، في المثال السابق (كل انسان فانٍ، سقراط إنسان، إذن سقراط فانٍ) يدل على النوع، والنوع كما رأينا قبل هو المقوّم للماهية. ومن هنا يؤكد أرسطو بصراحة أن الماهية هي مبدأ القياس»[19]. هذا إذا نظرنا إلى المسألة من زاوية المفهوم. أمّا إذا نظرنا إليها

(١٩) Aristote, *Métaphysique*, M,4. 1078 b-24.

من زاوية الماصدق فإنّنا سنجد مبدأ القياس الجامع هو كون الأصغر مستغرقاً في الأوسط، داخلاً في ما صدقه، وكون الأوسط مستغرقاً في الأكبر داخلاً في ما صدقه. فعندما نقول كل إنسان فانٍ وسقراط إنسان، إذن سقراط فانٍ، فإنّ ما يجعل القياس هنا منتجاً، تتصف فيه النتيجة بالضرورة، هو أن «سقراط» متضمّن في «إنسان» و«إنسان» متضمّن في فئة الفانين. وهذا هو التفسير بالماصدق. وبناء عليه يكون القياس الجامع قياساً لا يمكن تطبيقه إلاّ على حدود يتوقف بعضها على بعض من حيث الماصدق. فمبدأ القياس إذن هو الانتقال من العام إلى الخاصّ، من الكلي إلى الجزئي، وبالتالي فالكلّي هو الذي يفسر الجزئي: الحد الأكبر «فانٍ» هو الذي يفسر الأصغر «سقراط» لأن هذا الأخير مشمول بالأوسط والأوسط مشمول بالأكبر[٢٠].

تلك بالإجمال هي آلية القياس والمبدأ الذي يؤسسه. ولكن القياس ليس هو البرهان، وبعبارة أرسطو: «البرهان قياس ما، وليس كل قياس برهاناً»[٢١]. فما الذي يجعل من القياس برهاناً؟

يجيب أرسطو: «أعني بالبرهان القياس العلمي، وأعني بالقياس العلمي القياس الذي بامتلاكه نمتلك العلم». وكان قد قرر قبل هذا: «اننا نمتلك العلم بالشيء علماً مطلقاً، وليس بالعرض كما هو في الطريقة السفسطائية، متى كنا نمتلك العلة التي بها وجد الشيء وعلمنا أن هذه العلة هي علة ذلك الشيء وأنه بالإضافة إلى ذلك لا يمكن أن يكون ذلك الشيء على غير ما هو عليه»[٢٢]. وإذن فالقياس العلمي، أو البرهان يجب أن تتوافر فيه ثلاثة شروط: (١) معرفة الحد الأوسط الذي هو علة النتيجة. (٢) ترتيب العلاقة بين العلّة والمعلول (= بين الحد الأوسط والنتيجة) أي تأليف القياس (٣) يجب أن تكون النتيجة ضرورية بحيث لا يمكن أن تكون على غير ما هي عليه. وواضح أنّ الشرطين الأولين يتعلّقان بالقياس كقياس وقد سبق الحديث عنهما. ويبقى الشرط الثالث وهو الذي يخص البرهان ويميزه عن غيره. والسؤال الآن هو: كيف يمكن تحقيق هذا الشرط. وبعبارة أخرى: متى تكون النتيجة في القياس ضرورية (= لا يمكن أن تكون على غير ما هي عليه).

---

(٢٠) في مقابل التفسير بالماصدق en extention هناك من يقول بالتفسير بالمفهوم en compréhention فيفسر القياس في المثال السابق على الصورة التالية: فصفة «فانٍ» تحمل على الإنسان لأنها داخلة في مفهوم «انسان»، والصفة «انسان»، تحمل على سقراط لأنها داخلة في مفهوم «سقراط». واذن فان «فانٍ» تحمل على «سقراط» لأنها داخلة في مفهومه. هذا والمثال السابق (كل انسان فانٍ... إلخ.) هو من الشكل الأول من اشكال القياس، وهو أكملها عند أرسطو لأنه يقبل التفسير بالماصدق والتفسير بالمفهوم. وهذا راجع إلى ما فيه من تناسق: فالحد الأكبر أكبر ما صدقا وأصغر مفهوما، والحد الأوسط أوسط ما صدقا ومفهوما، والحد الأصغر هو أصغر ما صدقا وأكبر مفهوما. وهذا التناسق هو ما يعبر عنه بالعلاقة العكسية بين الماصدق والمفهوم: كلما زاد الماصدق نقص المفهوم، والعكس بالعكس. وواضح أنه ليس من شأننا هنا الدخول في تفاصيل تتعلق بأشكال القياس وضروبه مما هو مشروح في كتب المنطق.

(٢١) Aristote, *Les premières analytiques*, 14. debut.

(٢٢) Aristote, *Les secondes analytiques*, I, 271 b, 9-20.

الجواب: عندما تكون المقدمات صادقة وأولية، بدون حد أوسط، سابقة في العلم على النتجية وأبينْ منها وعلّة لزومها. ويميّز أرسطو في هذا النوع من المقدمات بين «البديهيات» Axiomes وبتعبير المناطقة العرب «العلوم المتعارفة»، وبين **الأصول الموضوعة** Les thèses. أمّا «البديهيات» فهي وإنْ كانت لا تدخل عادة في القياس إلا أن العقل يراعيها ويلتزم بها عند الاستدلال. وإنّما سمّيت «بديهيات» لأنها من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى برهان مثل القضية القائلة: «من المحال حمل صفة بعينها وعدم حملها على موضوع بعينه في نفس الوقت وبنفس المعنى»، وبعبارة قصيرة: «النقيضان لا يجتمعان» وهذا هو **مبدأ عدم التناقض**، ويتفرع عنه **مبدأ الثالث المرفوع** وينص على أن «لا وسط بين النقيضين»، فالشيء لا يكون «أبيض» و «لا أبيض» في نفس الوقت وبنفس المعنى، وأيضاً لا يكون «لا أبيض» و «لا لا أبيض»، فلا بد أن يكون إما «أبيض» وإما «لا أبيض». وإلى جانب هذين المبدأين هناك مبدأ ثالث وهو **مبدأ العلية**، ومؤداه أنه ما من شيء إلا وله سبب. أضف إلى ذلك قضايا واضحة بذاتها مثل: «الكل أكبر من جزئه» و«المساويان لثالث متساويان»، مما يعتبر عادة من الأمور البديهية في العقل.

هذا عن «البديهيات» وهي عامة، بمعنى أنها ليست خاصة بعلم دون آخر. أما «الأصول الموضوعة» فهي خاصة بالعلوم، إذ كل علم له أصوله الموضوعة الخاصة، وهي عموماً صنفان: المصادرات أو الفرضيات les hypothèses وهي قضايا يضعها المعلم ويسلّم بها المتعلّم (نقول اليوم يضعها الباحث) عن طيب نفس، مثل المصادرات الرياضية، فالرياضي يضع أن ها هنا نقطة هندسية يفترض وجودها ويشرح ما يقصده منها، فهي إذن تجمع بين الوجود والمعنى. ويدخل في هذا الصنف أيضاً: **المسلمات** postulats وهي قضايا يطلب المعلم من المتعلم تسليمها، فيسلّمها مع عناد، ولكنه يصبر إلى أن تتبين له فيما بعد إما في ذلك العلم وإما في علم آخر، وعلى كل فالنتائج التي تلزم عنها هي التي تبررها. أمّا الصنف الثاني من الأصول الموضوعة فهو «التعاريف»، وهي بيان للماهية كما شرحنا قبل. وليس من شرط بيان الماهية إثبات الوجود إذ يمكن أن نتحدث عن أشياء غير موجودة كـ «عنزايل» أو «الغول» ونحدد ماهيتها دون أن يلزم من ذلك أنها موجودة فعلاً في الخارج. ولما كانت التعاريف تبيّن الماهية فإنها أهم أصناف «الأصول الموضوعة»، لأن الماهية وعلة وجود الشيء أمر واحد، وهدف العلم كما قلنا هو بيان العلل والأسباب[٢٣].

يبقى بعد هذا أن نتساءل: من أين يستقي الفكر هذه المبادىء والمقدمات: مبادىء البرهان ومقدماته؟ ان أرسطو لا يقول بوجود مبادىء فطرية في العقل البشري، بل بالعكس يرى أن كلّ علم يحصله الإنسان أو يتلقّاه لا بد أن يستند إلى معرفة سابقة عليه، فلا يبقى إذن إلا أن تكون تلك المبادىء والمقدمات مكتسبة من معطيات الواقع التجريبي بالاستقراء. ولكن كيف، وأرسطو يقرر أن «لا علم إلا بالكلي»، ونحن نعرف أنه ليس في الواقع

---

(٢٣) Hamelin, *Le système d'Aristote*, p.248.

التجريبي كليات، بل جزئيات فقط: فليس هناك «الإنسان» هكذا بإطلاق بل هناك زيد وعمرو وخالد... إلخ. كيف تكتسب المبادىء، وهي كلية، من جزئيات الواقع؟ يجيب أرسطو: يتم ذلك باستخلاص الكلي من الجزئي، ذلك لأن معطيات الواقع، أي المحسوسات، ليست جزئية بإطلاق، بل يوجد الكلي متضمّناً في الجزئي، كما سبقت الإشارة إلى ذلك: فمفهوم «الإنسان» مفهوم كلي فعلاً، ولكنه متحقق في كل فرد من أفراد النوع البشري. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فليس المقصود بالاستقراء، هنا، حصر جميع الجزئيات. كلا إن المقصود هو القيام بعملية تكثيف لمعطيات الواقع التجريبي شبيهة بما يتمّ، تلقائياً، عندما تتجمع إحساسات مختلفة حول إحساس واحد لكونه أشدها وأقواها[٢٤]. إن تكثيف التجربة بهذا الشكل يمهّد لانبثاق المفهوم في الذهن انبثاقاً يتم معه إدراكه دفعة واحدة إدراكاً حدسياً. وليس المقصود بالحدْس هنا شيئاً آخر غير العقل نفسه. وهكذا فالعلم إنما يكتسب بالبرهان، والبرهان تؤسسه المبادىء، والمبادىء لا برهان عليها بل يدركها العقل بفعل مباشر. وإذن «فالحدس العقلي هو مبدأ العلم ومبدأ للمبدأ نفسه، والعلم بأجمعه، هو بالنسبة لمجموع الأشياء كالحدس بالنسبة للمبدأ»[٢٥].

- ٣ -

قلنا إن المبادىء نوعان، مبادىء عامة مشتركة بين جميع العلوم لأن التفكير لا يستقيم بدونها، ومبادىء خاصة بكل علم توضع وضعاً إما كمصادرات وإما كمسلّمات. ولما كانت هذه الأخيرة من اختصاص العلوم الجزئية، كل منها يضع مقدّماته، إذ للرياضيات مقدماتها ولعلم الطبيعة مقدماته... إلخ. فإنه لا بد من علم كليّ يختصّ بالبحث في المبادىء العامة المشتركة بين جميع العلوم. يتعلق الأمر هنا، أولاً وقبل كل شيء، ببلورة جهاز من المفاهيم العامة، بها يمكن تحصيل «العلم»، مفاهيم بها نستطيع السيطرة على شتات الظواهر والكشف عن مبادئها الأولى وعللها القصوى. والعلم الذي يبحث في هذه المفاهيم العامة سيكون هو «الفلسفة الأولى» بالقياس إلى فلسفة الطبيعة (أو العلم الطبيعي) التي ستكون حينئذ الفلسفة الثانية.

من أين ينبغي أن نبدأ بالبحث في الفلسفة الأولى؟ بما أنها تبحث في أعم الأشياء فبدون شكّ سيكون موضوعها الأساسي هو الوجود لأنه ليس هناك ما هو أعم منه. دليل ذلك أن أول سؤال يمكن طرحه بصدد أي شيء هو أن يقال: هل هو موجود؟ فالمعرفة بوجود الشيء تسبق ضرورة المعرفة بأي شيء آخر عنه. ولما كان لفظ الوجود قد يراد به الوجود بما هو وجود وقد يراد به الوجود العرضي مثل قولنا «إنسان موسيقي» فوجوده كموسيقي وجود

---

(٢٤) L. Robin, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (Paris: Presses universitaires de France, 1963), pp.306-307.

(٢٥) Aristote, *Les secondes analytiques*, II, 19, 100 b-15.

بالعَرَض، أي قد يعرض له أن يكون موسيقياً وقد لا يعرض له، كما قد يراد بـالوجـود معنى **«الصادق»** مثل قولنا «سقراط شجاع» فوجود الشجاعة لسقـراط مسألـة يتطرق إليهـا الصدق والكذب كما عرفنا قبل وبما أن الوجود العرضي وجود زائل لا يصحّ أن يكون موضـوع علم، وبما أنّ الوجود بمعنى «الصادق» يتعلق بـأحكام العقـل، وبالتـالي فهو من اختصـاص المنطق، **فـإنّ الوجـود بما هـو وجود، أي الـوجود الثـابت أو الجوهـر، هو وحـده موضـوع الفلسفة الأولى.**

والجواهر، كما عرفنا قبل نوعان: أولى وثانية. الجواهر الأولى هي الأشخاص، شخص الإنسان، شخص الفرس، وبكيفية عامة الموجودات المشخصة سواء العناصر البسيـطة كالمـاء والنار والهواء. . . أو الأجسام المركبة منها من جمادات ونبات وحيـوان، وأيضاً أجـزاء هذه الأجسـام نفسها. وأما الجواهر الثانية فهي **الأنواع** وتدخل تحتها الجواهر الأولى (أي الأشخـاص)، **والأجناس** تدخل تحتها الأنواع، وهذه، أعني الأنواع والأجناس، **هي مجرد معانٍ كلّية، وجودها ذهني فقط**. أما **الجـواهـر الأولى فـوجـودهـا خـارجـي واقـعـي، وهـي مـوضـوع الـتـغـير.** والتغير انتقال من حالة إلى أخرى، من ضدّ إلى ضدّه. وواضح أنّ تعاقب الحالات والأضداد على المتغير يقتضي أن يكون هناك شيء يبقى ثابتاً، لأن الأضداد لا تقوم ببعضهـا، فلا يقـوم السواد بالبياض، بل لا بد من شيء يقوم به السواد عندما يزول البياض ويقوم به البيـاض أو غيره عندما يزول منه السواد. وهذا الشيء الثابت هو **المادة**. ولكن المادة لا توجـد في الواقـع إلا متشكلة بشكـل ما، والشكـل الذي تتخـذه المادة هـو **الصـورة**. وإذن فكـل جسم مـادة وصورة، ومادة جسم ما قد تكون صورة لمادة جسم آخر، فاللوح هو مـادة الطاولـة وفي نفس الوقت هو صورة لمادة الخشب. ومثل ذلك الصورة قد تكـون مادة لصـورة أخرى، فـالصورة التي عليها هذا الركام من الجبس هي مـادة لصورة التمثـال الذي يـرسم منه. وهكـذا يمكن الانتقال من مادّة إلى مادة تحتها إلى أن نصل إلى مادة غير متعيّنة، أي لا صورة لها، هي المادة الأولى أو الهيولى، وهذه **اعتبار ذهني محض**، أما في الواقع فلا يمكن وجود مادّة بدون صورة. كـما يمكن الانتقال من صـورة إلى صورة فـوقها حتى نصـل إلى صورة ليست في مـادة فتكـون **صورة عقلية محض**، وقد ندعوها **صورة الصور** وهي التي تستحق اسم الإله.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فكما ينقسم الموجـود إلى مادة وصـورة ينقسم أيضاً إلى **موجود بالقوّة وموجود بالفعل**. فالبذرة شجـرة موجـودة بالقـوة، وعندمـا تنبت تصير شجـرة بالفعل. وكما تتسلسل المواد والصور يتسلسل الوجود بالقوة والوجود بالفعل بحيث ان ما هـو بالفعل قد يكون وجوداً بالقوة لشيء آخر كالبذرة بالنسبة للشجرة. . . ثم إن القوة قـد تكون فعلية وقد تكون انفعالية. والقوة الفعلية للشيء هي قدرته على إحداث تغيير في شيء آخـر أو في نفسـه من حيث هو مـوضوع لفعله كـالرّجـل يشفي نفسـه فهـو طبيب نفسـه. أمـا القـوة الانفعالية فهي قـدرة الشيء المنفعل عـلى الانتقال من حـال إلى آخر بتـأثير مـوجود آخـر، أو بتأثيره هو في نفسه من حيث انه فاعل في نفسه، فهي إذن استعداد. ثم ان ما هو بالقـوة منه ما يخرج إلى الفعل مثل الشجرة التي تخرج من البـذرة، ومنه مـا لا يخرج خـروجاً تـاماً مثـل

قسمة الجسم إلى ما لانهاية له، فالقسمة تتم متواصلة دون أن نصل إلى النهاية فيبقى هناك دائماً استمرار للقسمة بالقوة.

لننظر الآن إلى الموجود من زاوية أخرى، زاوية ما به يتقوّم وجوده، أعني الأسباب. ولا بد من الإشارة أولاً إلى أن أرسطو يستعمل مفهوم السبب بمعنى واسع جداً. فليس السبب هو المؤثر فقط، بل السبب هو كل ما به قوام الشيء. وما به قوام الأشياء ووجودها أربعة أمور: المادة والصورة وقد تحدثنا عنهما، والفاعل والغاية. وهكذا فلكي يوجد الكرسيّ لا بد من «أسباب» أربعة: المادة وهي الخشب، والصورة وهي شكله، والفاعل وهو النجار، والغاية منه وهو الجلوس. وإذا نحن رتّبنا هذه الأسباب حسب أهميتها وجدنا أنّ الضروري منها، حسب أرسطو هو السبب المادي، ذلك أنّ المادة تبقى موجودة دائماً أما الصورة التي تلبسها فتختلف وتتوقف على عوامل خارجية. فنحن لا نستطيع أن نصنع من الشمع تمثالاً في درجة حرارة عالية، فإنه يذوب. ولكن مع ذلك تبقى مادة الشمع موجودة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالسبب الفاعل يؤول في نهاية الأمر، حسب أرسطو دائماً، إلى السبب الصوري. ذلك أن السبب الحقيقي للكرسي ليس هو حركة النجار، ليس فعله بل هو صورة الكرسي في ذهنه فهي التي تحرك النجار وتقود فعله، وبالتالي فالسببية التي ترجع إلى فعل الفاعل كامنة في كونه يعطي الصورة للمفعول سواء بنقلها إليه أو بإظهارها فيه. ونفس الشيء يقال بالنسبة للسبب الغائي. فالغاية هي الصورة التي لم تحصل بعد والتي اليها تتوق المادة. وهكذا فالعلل الأربع تؤول في نهاية الأمر إلى علتين: المادة والصورة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالقول بالسببية لا يلغي «الاتّفاق» أي المصادفة ولا «البخت» أي الحظ، بل هما عند أرسطو من جملة الأسباب. ذلك لأنه لمّا كان معنى السبب عنده هو ما يرجع إليه وجود الشيء، فإنّ ما يحدث بالاتّفاق سبَبه الاتفاق أي حدوث الظواهر حدوثاً استثنائياً ومن أجل غاية غير محددة، وبالتالي بسبب غير قابل للتعقل. ومن هنا كان العلم لا يتعلّق بما يحدث بالاتفاق والحظ لأن موضوع العلم هو ما يحدث ضرورة أو يقع على الأكثر. والفرق بين الاتفاق والحظ أنّ الأول يطلق على الأمور الطبيعية التي تصدر عن الكائنات التي ليس لها اختيار بينما يطلق الحظ على الأمور الإنسانية التي هي موضوع اختيار الإنسان.

تلك هي جملة من المفاهيم الأساسية التي تبحثها الفلسفة الأولى التي يؤسس عليها أرسطو رؤيته للعالم، وهي تقع كما رأينا بين المنهج والرؤية: هي تكمل المنهج لأنها تمده بأدوات المعرفة والتصور، وهي تؤسس الرؤية لأنها تقدم لها قوالبها... فلنتعرف على أبرز معالم الرؤية بعد أن تعرفنا على أهم خطوات المنهج.

- ٤ -

الرؤية البرهانية الأرسطية للعالم ينسجها العلم الطبيعي الذي موضوعه: الطبيعة

وتغيراتها. فما «الطبيعة» وما أنواع التغير التي تعتريها؟

يطلق أرسطو لفظ «الطبيعة» على العالم ويريد بـه مجموع الأجسام والنظام الـذي يربط بعضها ببعض. ويطلقه بمعنى آخر ويريد بـه خاصية في الكائنات الطبيعية من جماد ونبات وحيوان بها تتميّز عن الكائنات غير الطبيعية مثل الكرسي والسرير وغيرهما من الأشياء الصناعية. هذه الخاصية هي أن الكائنات الطبيعية تحمل معها في ذاتها مبدأ حركتها وسكونها، فالنّار تتحرّك إلى أعلى بـ «الطبع» والحجر يسقط إلى أسفل بـ «الطبع»، أما الخشب فهو لا يصير كرسياً بـ «الطبع» أي بمبدأ ذاتي فيه، بل بفعل يجد مبدأه خارج الكرسيّ: في النّجار الذي يصنعه. وإلى جانب «الطبيعة» بوصفها مبدأ الحركة في هذا الجسم أو ذاك هناك «الطبيعة» كمبدأ للحركة عموماً، وهذا ما يفهم من قولنا مثلاً إن الطبيعة هي التي جعلت هذا الجسم يكون على ما هو عليه. فالطبيعة هنا هي بمثابة قوة في الكون كلّه، تسري في جميع أجزائه. وهذا لا يعني أن أرسطو يقول بنفس كلية للعالم كلا. إنه عندما يقول إن النفس مبدأ الحركة في الإنسان والعالم أو ان لِكُلّ كرة سماوية نفساً فإنّ ذلك لا يعني أن للعالم نفساً تنتقل من جسم إلى جسم، بل يجب أخذ المسألة على أنها مجرّد استعارة لا غير[٢٦].

هذا عن «الطبيعة»، أمّا «التغير» وهو الموضوع الرئيسي للعلم الطبيعي، فالمقصود به ليس وضع جسم مكان جسم أو حالة مكان أخرى، بل المقصود هو انتقال بين طرفين أي التحول إلى آخر. والتغيّر بهذا المعنى على أربعة أنواع: فهو إما أن يكون في الجوهر وهو حينئذ كون أو فساد، وإمّا أن يكون في الكم وهو حينئذ نمو أو نقصان، وإمّا أن يكون في الكيف وهو الاستحالة (كتحول الماء ثلجاً)، وإما أن يكون في المكان وهو حركة النقلة من مكان إلى آخر. أما التغير الذي يكون في الجوهر فهو تغير من نقيض إلى نقيض: فالفساد هو لا وجود ما كان موجوداً، والكون هو وجود ما كان لا موجوداً، فهو ليس بحركة، فاللاوجود ليس شيئاً حتى تنسب إليه الحركة، ثم إن الحركة تقتضي المكان واللاوجود ليس في مكان. وإذن فالتغير الذي هو حركة إنما يكون في الكم والكيف والمكان. فالحركة في الكمّ تزايد أو تناقص كالشجرة تنمو، وكالزهرة تذبل. والحركة في الكيف هي تحوّل من حالة إلى أخرى كتحوّل الماء إلى ثلج. والحركة في المكان هي انتقال من محل إلى آخر. وإذا نحن أردنا تعريفاً للحركة يصدُق على هذه الأنواع الثلاثة كلّها قلنا مع أرسطو انها: «فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة» فهي فعل ناقص يتجه إلى الفعل، فالحركة توجد ما دام المتحرك لم يصل هدفه ولم يقف، فهي إذن وصول بالقوة.

هذا، ولما كان الناس يتصوّرون الحركة عادة على أنها شيء متصل، ولما كان الاتّصال يطرح مشكل اللانهاية فيجب البحث في المتصل واللانهائي. وأيضاً فبما أنّ الحركة حسب تصوّر عموم الناس لا تتم إلا في مكان وخلاء وزمان فيجب البحث أيضاً في المكان والخلاء والزمان.

---

(٢٦) Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 297.

أمّا المتّصل فهو ما يقبل القسمة إلى أجزاء تقبل هي الأخرى القسمة بدون توقّف، فالاتصال إذن هو القابلية للقسمة إلى ما لانهاية له. ولكن ما المقصود باللانهاية؟ وهل توجد لا نهاية في ذاتها ولذاتها بدون حامل تقوم به، فتكون بذلك جوهراً؟ لقد تصوّرها أفلاطون والفيثاغوريون على أنها كذلك. ولكن أرسطو يرى أن اللانهائي إنما هو لا نهائي فقط لكونه يقبل القسمة باستمرار، وبما أن القابلية للقسمة لا تكون إلا بالنسبة للمقدار والعدد فإنّ ذلك يعني أنّ اللانهائي ليس شيئاً في ذاته، بل إنه مجرّد صفة للمقدار والعدد[٢٧]، وهو خاصية أساسية بالنسبة للزمان أيضاً باعتبار أن الزمان عند أرسطو لا بداية له ولا نهاية كما سنرى. فاللانهائي إذن موجود، ولكن بالقوة لا بالفعل. وينبغي أن لا نفهم من الوجود بالقوة هنا ما نفهمه عندما نقول إن هذه القطعة من المرمر تمثال بالقوة، بمعنى أنها ستصير تمثالاً بالفعل. لا، إن اللانهائي ليس من هذا القبيل، فهو لا ينتهي إلى شيء بالفعل بل إنّ قوامه هو في كونه اتجاهاً مستمراً إلى الفعل لا ينقطع ولا يقف[٢٨].

هذا عن المتصل واللانهائي. أما عن المكان والخلاء، فلا شك أن وجود الأول منهما لا يحتاج إلى برهان. فحركة الأجسام، حركتها الانتقالية، تؤكد ليس فقط وجود محلّ يتم فيه الانتقال بل أيضاً امتلاك المحل نوعاً من القوة: فالجسم يتحرك إلى فوق، كالنار، إذا لم يعترضه شيء والحجر الذي يلقى به في هذه الجهة أو تلك يبقى متحركاً إلى أن يعترضه شيء. وفوق ذلك فمن الأجسام ما يتحرك إلى أعلى بالطبع مثل النار ومنها ما يتحرك إلى أسفل بالطبع كالجسم الثقيل يلقى به في الهواء. وهكذا فالجهات: فوق وتحت ويمين وشمال هي أمكنة، وهي توجد مستقلة عنّا. نعم إن الشيء الواحد يمكن أن يكون على يميننا أو شمالنا أو وراءنا أو خلفنا، حسب موقعنا واتجاهنا، مما يجعل الجهات المرتبطة بنا نحن ليس ثابتة. أما بالنسبة للطبيعة فهذه الجهات ثابتة ومحددة بنفسها: فـ «فوق» ليس هو أي محلّ كان، بل هو المحلّ الذي تتجه إليه الأجسام الثقيلة. وإذن فـ «فوق» و«تحت» . . . إلخ، هي أمكنة تختلف ليس فقط بالموقع بل أيضاً بقوتها الذاتية، القوة التي تجعل الخفيف يطلب «فوق» والثقيل يطلب «تحت»[٢٩].

المكان موجود إذن وهو مستقلّ عن الأجسام، فكيف نعرفه؟ هناك بالفعل صعوبات تجعل تصور المكان أمراً عسيراً. منها أنّ المكان يبدو كمادّة للأشياء من حيث انه الامتداد الذي تحل فيه، وفي نفس الوقت يبدو كصورة لها من حيث إنه يحيط بالجسم ويحتويه، وهذا يطرح صعوبة كبيرة: فإذا قلنا إن المكان مادة للأشياء فمعنى ذلك أنه لا يمكن أن يكون صورة لها، أما إذا قلنا انه صورة للأشياء فمعنى ذلك أنه لا يمكن أن يكون مادة لها، لأن المادة والصورة لا تنفصلان عن الجوهر، هذا في حين أنّ المكان ليس هو الجوهر / الجسم، ليس جزءاً منه ولا مادة له، بل هو منفصل عنه. الجسم يتحرك، وهو عندما يتحرك يتحرك

(٢٧) Aristote, *La physique*, V, 204 b. 5-23, 23-20, 5a7...

(٢٨) Aristote, Ibid., III, 6, 206 a, 8-24.

(٢٩) Aristote, Ibid., IV, 1, 208b, 8-21.

في مكان ثابت، وبالتالي فالمكان لا بد أن يكون شيئاً مختلفاً عن الأجسام المتحركة، إنه وعاء للأشياء لا نستطيع نقله ولا تحريكه. ومن هنا تعريف أرسطو للمكان بأنه: «السطح الباطن للجسم الحاوي المماسّ للجسم المحوي»[30]. وهذا يعني أنّ الجسم الحاوي قد يتحرك بينما يبقى الجسم المحوي ساكناً بذاته متحركاً بالعرض، أي بحركة الجسم الحاوي، كما يلزم عن ذلك أيضاً أنّ المكان، بما أنه سطح فله طول وعرض ولكن دون عمق، وان الجسم إنما يقال عنه إنه في مكان متى وجد في جسم يحويه، أمّا إذا لم يكن هناك جسم يحويه فلا مكان إلا بالقوة، تماماً كما هو الأمر عندما نقول الأرض في الماء والماء في الهواء والهواء في الأثير والأثير في العالم، أما العالم نفسه فليس في شيء ولا في مكان.

هذا عن المكان، أما الخلاء فهناك اعتباران قد يوهمان بوجوده. أحدهما يتعلق بالحركة، إذ يتصور بعض الناس أنه بدون خلاء تستحيل الحركة، وثانيهما يتعلق بالكثافة إذ من المعلوم أن الإناء المملوء ماء يبقى على حاله إذا أفرغ من الماء، الشيء الذي يفهمه بعض الناس على أن الفراغ يحل محل الماء. ويفنّد أرسطو الاعتبار الأول فيقول إن الحركة في المحل لا تتوقف على وجود الخلاء لأن حركة الجسم ما هي إلا حلوله محل جسم آخر، فالعالم ملاء كله والمتحرك فيه يحل محل متحرك آخر. وخلافاً لما يعتقد الناس يرى أرسطو أن الخلاء، إذا وجد، من شأنه أن يمنع حصول الحركة بدل أن يساعد عليها. ذلك لأن الجسم إذا كان في خلاء فلا شيء يجعله يتحرّك إلى هذه الجهة دون تلك وبالتالي يظل مكانه لا يتحرك. أما الاعتبار الراجع إلى الكثافة فيفنّده أرسطو بالقول إن الإناء الذي نفرغه من الماء يحل فيه الهواء، وعندما نضع فيه الماء ثانية فإنه يطرد الهواء ويحل محله. وأما الذين يستدلّون على وجود الخلاء بكون الإناء المملوء رماداً يقبل من الماء نفس الكمية التي يقبلها وهو فارغ فإن أرسطو يرد عليهم قائلاً إن الماء الذي يحل في الاناء المملوء رماداً يطرد الهواء الموجود في الرماد. وإذن فالكثافة ليست ناتجة عن انضغاط الجسم في الخلاء بل هي طرد الهواء من الجسم المتخلخل مما يجعله يتكاثف. هكذا ينفي أرسطو وجود الخلاء نفياً حاسماً مطلقاً[31].

يبقى أخيراً الزمان. وحيث ان الزمان يبدو وكأنه حركة وتغير، فيجب البدء ببحث العلاقة بين الزمان والحركة. وواضح أن الزمان ليس هو نفس الحركة ولا نفس التغير، لأن هذين يتعلقان بالجسم، إذ لا وجود للحركة إلا في جسم، في حين أنّ الزمان هو هو حيث ما كان وبالنسبة لجميع الكائنات. أضف إلى ذلك أن التغيّر يحدث بدرجات مختلفة من البطء والسرعة بينما لا يكون الزمان بطيئاً ولا سريعاً، بل السرعة والبطء إنما يتحدّدان بالزمان. فالسريع هو الذي يتحرّك كثيراً في زمان قليل وبعكسه البطيء. فالزمان إذن ليس حركة، ومع ذلك فلا زمان بدون تغير، دليل ذلك أنه عندما لا يتعرض فكرنا لحالات من التغير أو عندما لا نستطيع ملاحقة هذه الحالات فإنه يتكون لدينا انطباع بأن الزمان لم ينقض منه

---

(۳۰) Aristote, Ibid., IV, 2, 209b, 28-4, 212, 07-20.

(۳۱) Aristote, Ibid., IV, 8, 214b, 28/9, 4- 217b-20.

شيء. وإذن فلا بد لمعرفة ماهية الزمان من النظر إليه في علاقته بالتغير والحركة، فالحركة إنما تتمّ في الزمان كما أن مرور الزمان رهين بحدوث الحركة. وبما أن المتحرّك يتحرك من نقطة بداية إلى نقطة نهاية، أي ضمن مقدار متّصل، فإن حركته ستكون حركة متصلة بالضرورة، وكون الحركة متّصلة يلزم عنه أن الزمان متّصل كذلك. وإذن فكميّة الزمان متناسبة دوماً مع كمية الحركة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فمعلوم أننا ندرك اَلْ «قَبْلُ» وَالْ «بَعْدُ» في المكان إدراكاً واضحاً إذ نميز بينهما بالنظر إلى موقعهما. وبما أنّ الـ «قبل» والـ «بعد» يتعلّقان بالمقدار فإنّ السابق واللاحق يتعلّقان ضرورة بالحركة، وبما أنّ الزمان والحركة لا يفترقان، كما رأينا، فإن السابق واللاحق يتعلقان بالزمان أيضاً، فالسابق واللاحق يقالان إذن بالإضافة إلى المكان والحركة والزمان سواء بسواء. ومن هنا تعريف أرسطو للزمان بأنه: «عدد الحركة بحسب السابق واللاحق»، أي ان الزمان عبارة عن فترات متميّزة بعضها عن بعض بحصول الواحدة منها بعد الأخرى، وبالتالي بكونها قابلة للعدّ. وبما أنّ الزمان يتّصف بالقابلية للعدّ، وبما أنّ هناك قوة واحدة هي وحدها القادرة على العدّ وهي النفس، فإنّ الزمان إذن متوقّف في وجوده على النفس. وإذن فتقسيم الزّمان إلى ماض وحاضر ومستقبل هو من عمل النفس، فهي التي تميز فيه بين السابق واللاحق كما تفعل في المكان. أما حقيقة الزمان في نفسه فهي «الآن»، وهو يتجدّد باستمرار تبعاً للحركة، وليس «الآن» فاصلاً بين جزأين من الزمان إلا في الوهم.

- ٥ -

هناك مسألة على قدر كبير من الأهمية، وتتعلق بما إذا كان للحركة بدايةونهاية،أم انها بالعكس من ذلك أزلية أبدية. والبحث في هذه المسألة مهم، كما يقول أرسطو، ليس فقط بالنسبة لدراسة الطبيعة بل أيضاً بالنسبة للبحث عن المبدأ الأول للحركة. ويجب أن نضيف أن هذه المسألة مهمة بالنسبة إلينا نحن كذلك لكونها أساسية في إلهيات الفلاسفة المسلمين من حيث أنها تتعلّق بقدم العالم وتصور الإله ونوع علاقته بالإنسان والكون. لقد بحث أرسطو هذه المسألة في علمه الطبيعي لأنها من موضوعاته إذ يتعلق الأمر بمواصلة البحث، من أنواع الحركة وعلاقتها بالزمان والمكان إلخ إلى مبدأ الحركة نفسها، مبدئها الأول. هناك جانب آخر نريد إبرازه من خلال هذه المسألة وهو طريقة أرسطو في البرهان التي تعرّفنا عليها قبل بشكل مجمل وسنتعرّف عليها بشكل أكثر تفصيلاً فيما يخص هذه المسألة.

ينطلق أرسطو من فرض مؤداه أنه لا يمكن أن تكون للحركة بداية. ثم يأخذ في البرهنة على صحة هذا الفرض. ومن جملة براهينه: انه لكي تكون هناك حركة لا بد أولا من وجود أشياء فيها استعداد لأن تتحرك الحركة الخاصة بها. وهذه الأشياء إما أن تكون قد وجدت ذات يوم بعد أن لم تكن موجودة (= حادثة) وإمّا أن تكون أزلية (= قديمة). فإذا قلنا إنها لم تكن موجودة ثم تكوّنت، والتكوّن تغيّر، فلا بد أن يكون هذا التغير مسبوقاً

ضرورة بتغير آخر وبحركة أخرى بها تكوّنت تلك الأشياء. أما إذا قلنا بأولية تلك الأشياء ولم نقل بأزلية الحركة فإننا سنقع في تناقض لأننا سنكون حينئذ نتحدّث عن أشياء فيها استعداد للحركة قبل أن تكون الحركة. ولا يفيدنا هنا أن نفترض انه حدث في لحظة ما أن قسماً من الموجودات التي بعضها متحرّك وبعضها محرِّك قد صار أحدها «محركاً أولاً» وصار الآخر «متحركاً أولاً» ولم يكن قبل ذلك إلا السكون، لا يفيدنا هذا في شيء لأنه يلزم مع ذلك أن يكون قد حصل تغير سابق، لأن السكون ما هو إلاّ عدم الحركة، أي الانتقال من حال الحركة إلى حال الحرمان منها، فلا بد إذن أن يكون هناك ما تسبب في «عدم الحركة»، أي في السكون، الشيء الذي يعني أن التغير الأول مسبوق ضرورة بتغير آخر[٣٢]، وإذن فلا فكاك من القول بأزلية الحركة (وبالتالي بقدم العالم).

الحركة أزلية إذن، ليكن. ولكن بما أنّ لكل شيء علة (مبدأ السببية) فيجب البحث عن علة الحركة الأزلية هذه. يلاحظ أرسطو أولاً أن كل متحرّك لابد له من محرِّك، ومن هنا ضرورة التمييز بين المتحرّك والمحرّك في كل حركة. والأشياء المتحرّكة إما أن تكون متحرّكة بنفسها وإما أن تكون متحرّكة بغيرها، إمّا أنّ تكون متحركة حسب طبعها كالحجر يسقط إلى أسفل وإما أن تكون متحركة حركة قسرية كالحجر يدفع به إلى أعلى. والفرق بين المتحرك بنفسه والمتحرك بالطبع أن الأول يملك أن يستمر في الحركة أو يقف، أما الثاني فلا يملك ذلك. وإذن فالحركة بالنفس خاصيّة في الكائنات الحيّة وحدها والحركة بالطبع خاصيّة في الكائنات غير الحية. وبناء عليه يمكن تصنيف الكائنات من جهة الحركة إلى كائنات متحركة بالطبع وفي نفس الوقت متحرّكة بنفسها وكائنات متحرّكة بالطبع ولا تتحرّك بنفسها وبالتالي قابلة لأن تتحرك بغيرها نوعاً من الحركة، وكائنات تتحرك حركة قسريّة ضد حركتها الطبيعية وبالتالي تتحرّك بغيرها. وهكذا فإذا كان كلّ ما يتحرك فإنما يتحرك إما بطبعه، وإما ضد طبعه مقهوراً من طرف غيره، وإذا كان كلّ ما يتحرّك ضد طبعه فهو يتحرّك بغيره، وإذا كان من بين الكائنات التي تتحرّك بطبعها كائنات تتحرك حركة طبيعية بسبب مبدأ ذاتي فيها وأخرى لا بسبب مبدأ ذاتي فيها بل بقوة أخرى خارجها فإن كلّ ما من شأنه أن يتحرّك فهو قابل لأن يتحرك بغيره[٣٣]. وبما أنه لا يمكن الاسترسال في سلسلة المحرّكين إلى ما لا نهاية فلا بد أن يكون هناك، بالضرورة، محرك أول. وإذا وجد مثل هذا المحرك الأول فمن الضروري أن يكون كافياً وحده، لا يحتاج إلى محرك آخر يحركه وإلا ذهبت بنا سلسلة المحركين إلى ما لانهاية فيمتنع الوقوف عند محرّك أول لأنه لا شيء أول في اللانهاية. وإذن فإذا كان كلّ ما يتحرّك فإنما يتحرّك بشيء، وإذا كان المحرّك الأول متحركاً دون أن يكون هناك شيء آخر يحرّكه، فهو بالضرورة متحرّك بنفسه[٣٤]، وهو أيضاً علّة الحركة لأنه إذا كان

---

(٣٢) Aristote, Ibid., VIII, 1, 250b-251a, 5-28.

(٣٣) Aristote, Ibid., VIII, 4, 254b /255b.

(٣٤) Aristote, Ibid., VIII, 5, 256, a13.

من الضروري التساؤل: من يستحق أن يكون علّة الحركة: هل هو المحرك الذي يحركه غيره أم المتحرك بنفسه؟ فإن من الواضح أن الناس سيجيبون جميعاً بأن الذي يستحق أن يكون سبب الحركة هو هذا الأخير، لأن الشيء الذي هو سبب في ذاته ولذاته هو أسبق وأشرف دوماً من الذي يدين بوجوده إلى آخر غيره.

لقد أثبتنا إذن محركاً أولاً يتحرك بنفسه لا بغيره. ولكن المتحرك، الذي بذاته يحرك ذاته، يقتضي أن يكون محرِّكاً من جهة ومتحركاً من جهة أخرى، الشيء الذي يعني أنّ فيه طرفين يحرك أحدهما الآخر. ومن غير الممكن أن يكون الأمر كذلك، لأنه إذا كان أحد طرفيه يحرك الآخر فمعنى ذلك أنه ليس محركاً أولاً، **وإذن فالمحرك الأول يجب أن يكون غير متحرك**[٣٥]. ليس هذا وحسب، فلقد سبق أن برهنّا على أن الحركة أزلية، وبما أنها كذلك فيجب أن تكون متصلة، لا بداية لها ولا نهاية. وإذا كانت متّصلة فيجب أن تكون واحدة لا تعدّد فيها. وعن كونها واحدة يلزم أن يكون المحرك واحداً لأنه لو كان كل منها أكثر من واحد فإنّ الحركة في مجموعها لن تكون متصلة[٣٦]. **وإذا وجد مثل هذا المحرّك غير المتحرك والأزلي فإنه يجب أن يكون الموجود المتحرّك به أزلياً هو أيضاً وفي نفس الوقت محركاً للأشياء** وهذا واضح لأنه لو لم يكن هناك محرك للأشياء لما عرفت الكون والفساد ولا التغير بصفة عامة. وبما أنّ المحرّك الأول لا يتغير من جهة أنه يحرك المتحرك الأول فإن حركته تبقى واحدة باستمرار ومن نوع واحد. أما المتحرك، سواء بالمحرك الذي لا يتحرك، أو بشيء آخر متحرك، فعلاقته مع الكائنات تتعرض للتغير باستمرار، لأن الكائنات متغيرة دوماً، ولهذا لا يكون سبباً ومبدأ لحركة مطابقة لنفسها باستمرار بل ستكون حركته في أمكنة مختلفة وعلى أشكال مختلفة ومتضادة مما يسمح لكل واحد من الأشياء المتحركة بالدخول في علاقة تضاد مع بعضها فتكون بالتالي، تارة متحركة وتارة ساكنة (باعتبار أنّ السكون هو توقف الحركة بفعل الحركة مضادة).

يمكن أن نصوغ هذا الاستدلال بصيغة أخرى فنقول: بما أنّ حركة المحرّك الأول الذي لا يتحرّك حركة واحدة مطابقة لنفسها إذ لا شيء يجعلها على غير هذه الحال، وبما أن الحركة الموجودة في العالم حركة متنوّعة (كون وفساد، استحالة، نقلة...) وتتغير باستمرار، وبما أن هذه الحركة المتنوعة المتغيرة لا يمكن أن تكون من المحرّك الأول الذي لا يتحرك، فإنه لا بد من محرك أزلي يتحرك، وبواسطته يتحرك الباقي. والمتحرك الأول لا يحتفظ بنفس العلاقة مع الأشياء المتغيرة بل تتغير علاقته معها لكونه متحركاً، خلافاً للمحرك الأول الذي لا يتحرك فعلاقته مع الأشياء ثابتة. وإذن فالمحرك الأول يمكن أن يحرك متحركاً آخر بحركة تقبل التغير الذي يحصل في الكائنات موضوع حركته أي التي هو محرك لها. وهذا المحرك الثاني بانتقاله بين مواقع متضادة، وبكونه سبب هذا الانتقال الذي هو مبدأ الصور المتضادة

---

(٣٥) Aristote, Ibid., VIII, 5, 257 a25-b22.

(٣٦) Aristote, Ibid., VII, 6, 259 a 13-20.

من حرارة وبرودة، فإنه يتسبب في عمليات الكون والفساد[٣٧].

لقد تم البرهان إذن على ضرورة وجود محرك أول لا يتحرك وعلى ضرورة وجود متحرك أول بالمحرك الذي لا يتحرك، يكون هو مبدأ الحركة المتنوعة والمتغيرة الموجودة في العالم. ولكن يبقى أن نعرف أي نوع من الحركة هذه التي بها يتحرك المتحرك الأول.

إذا نحن فحصنا أنواع الحركة، وهي ثلاثة كما عرفنا، وجدنا أنّ حركة النقلة هي التي يجب أن تتقدم على حركة النمو والنقصان وحركة الاستحالة، لأنّ النمو والنقصان وكذلك التحوّل من حال إلى حال عمليات لا تتم بدون انتقال، بدون حركة نقلة. وإذن فحركة النقلة هي التي تؤسس النوعين الآخرين من الحركة. غير أن حركة النقلة هذه ليست واحدة، بل هي أنواع ثلاثة: دائرية ومستقيمة ومختلطة. لنبعد من اهتمامنا هذه الأخيرة لأنها عبارة عن اجتماع النوعين الأولين ولنتساءل: أيهما أجدر بالتقدم على الآخر: الحركة الدائرية أم الحركة المستقيمة؟

الواقع انه يستحيل التحرك إلى ما لا نهاية على استقامة واحدة لأن اللانهاية المتصورة هكذا على شكل خط مستقيم لا وجود لها. وحتى إذا فرضنا وجودها فإنه يستحيل قطعها لأن اللانهاية لا نهاية لها وبالتالي تستحيل الحركة ذاتها. نعم يمكن أن نتصور حركة تتم ذهاباً وإياباً على مستقيم محدود الطرفين. غير ان هذه الحركة ستكون مركّبة من حركتين، إذا توقف الذهاب والإياب انعدمت. وإذن فالحركة المستقيمة لا يمكن أن تكون أزلية. ومعلوم أن ما يمكن أن يكون أزلياً هو متقدّم على ما لا يمكن أن يكون كذلك. والحركة الدائرية قابلة لأن تكون أزلية لأن الطبيعة خصّتها بخاصية فريدة فجعلتها لا بداية لها معيّنة ولا نهاية، فكل نقطة من الدائرة يمكن أن تكون بداية ونهاية. وإذن ففي الدائرة لا بداية مطلقة ولا نهاية مطلقة، بخلاف الخط المستقيم الذي هو، بالتعريف، محدود من طرفيه بحدّين أحدهما بداية والآخر نهاية. وأكثر من هذا يمكن أن نلاحظ أن الحركة الدائرية هي وحدها القابلة لأن تكون منتظمة، لا تزيد ولا تنقص. أما الحركة على مستقيم فهي أسرع في المنطلق منها في الوسط والنهاية بخلاف الحركة الدائرية فبما أنها لا وسط لها ولا نهاية ولا بداية فهي تبقى منتظمة لا تزيد ولا تنقص. إنها إذن أفضل أنواع الحركة وأشرفها وبالتالي فهي وحدها التي تليق بالمتحرك الأول. وإذن فحركة المتحرك الأول الذي يستمد حركته من المحرك الأول الذي لا يتحرك، حركة أزلية دائرية ومنتظمة[٣٨].

هذا عن حركة المتحرك الأول وهو يستفيد حركته من المحرك الأول كما قلنا. أما عن المحرك الأول ذاته فإنّ ما يطرح نفسه علينا بصدده في هذه المرحلة هو الموقع الذي يليق به بالقياس إلى الدائرة التي يرسمها المتحرك الأول بحركته. وبما أن أهم موقع في الدائرة هو

---

(٣٧) Aristote, Ibid., VII, 6, 259b-32 /260 a, 10.

(٣٨) Aristote, Ibid., VIII, 9, 265a- 265b.

مركزهـا ومحيطهـا ليس غير، فـإن المحرك الأول إنمـا يليق به أن يكـون في احدهمـا. وبما أننـا نعرف بالمشاهدة ان الأشياء التي تكون قريبة من محركها هي أسرع من التي تقـع بعيدة عنـه، وبما أن محيط الدائـرة أسرع من بقية أجـزائها، لأن مـا يقع عـلى المحيط يقطع في نفس المـدة الزمنية مسافة أطول من التي يقطعها ما يقع قريباً من مركـزها، فـإن المحيط يكون بـالضرورة أقرب إلى محرك الدائرة. فها هنا إذن، أي في المحيط، يجب أن يكون موقع المحرك الأول.

هذا من جهة؛ ومن أجهة أخرى فالمحرك يحرّك إمّا بالدفع وإمّا بالجذب وإمّا بهما معاً، وإمّا بوجود شيء آخر ينقل حركته إلى المتحرك بها. وهكذا فإذا كان الهواء والماء يحرّكان، وهما قابلان للقسمة، فهما لا يحرّكان بذاتهما بل لكونهما متحركين بشيء آخـر يحركهـما، وواضح أنّ حركتهما لا يمكن أن تكـون واحدة متصلة مـا داما قـابلين للقسمة. وإذن فـالحركـة الوحيـدة المتصلة هي المستفادة من المحرك الذي لا يتحرّك. فلأنه في نفسه ثابت لا يتحـرّك وعلى نفس الحال دائماً فهو يبقى كذلك متصلاً وعـلى نفس الحال إزاء المتحـرّك به. وإذا تقـرر هذا فمن الواضح أن المحرك الأول، الذي لا يتحرك، لا يمكن أن يكون له مقدار. ذلك لأنه لـو كان له مقدار لكان هذا المقدار إما متناهياً وإمـا لا متناهيـاً. ولا يمكن أن يكون لا متنـاهياً لأنـه سبق أن برهنّا على امتناع وجود مقدار لا متناهٍ. ولا يمكن أن يكون متناهياً لأنّنا قد برهنّا الآن على امتناع توفر مقدار متناه على قوة متناهية وعـلى امتناع أن يكـون المحرّك المتنـاهي متحركـاً لزمن لا متناهٍ (مثـال الماء والهـواء). ولكن المحرك الأول يحـرك بحركـة أزلية لـزمن لا متناه. وهذا لا يصح إلا إذا كان لا يقبل القسمـة وكان غـير ذي أجزاء وغـير ذي مقدار. **فـالمحرك الأول إذن لا امتداد له**[٣٩].

هنا يقف العلم الطبيعي بالمسألة، مسألة طبيعة المحرك الأول. إن ما يهم العلم الـطبيعي هو الوصول إلى المحرك الأول ومعرفة طبيعتـه من زاوية التفكـير في «الطبيعـة» وبواسـطة الجهاز المفاهيمي المستعمل في دراستها. وهكذا فبعد إثبات المحرك الأول والمتحرك الأول، وإثبـات أنّ الحركة الأزليـة الدائـرية المتصلة المنـتظمة هي وحـدها التي تليق بـأن تكون تستفـاد من المحرك الأول. وبعد إثبات أن المفاهيم الطبيعية كمفهوم الجـزء والمقدار والقسمـة... إلخ. لا تنـطبق عـلى المحرك الأول، بعـد هذا كله لا يبقى للعلم الـطبيعي ما يقـوله. فـالعلم الطبيعي يـدرس الأجسام من حيث هي متغيّرة متحركة، وقد أدى البحث في هذا المـوضوع إلى إثبـات محرك أول ليس بجسم ولا امتـداد ولا متغير ولا متحـرك. أما مـا حقيقته، أمـا كيف يحرّك فـذلك مـا يقع خارج العلم الطبيعي. إنـه موضـوع العلم الإلهي، وسنتعرف عـلى وجهة نـظر أرسطو في هـذه المسألة بعد ان نعرج على تصوره للعالم.

- ٦ -

يطلق أرسطو على العالم أحياناً اسم «السماء»، لأن السماء تحيط بكـل شيء. ومع ذلـك

---

(٣٩) Aristote, Ibid., VIII, 10, 267 a 21-b 26.

فهو يميّز تمييزاً حاسماً بين عالم ما فوق القمر وهو السماء بالمعنى الضيق، وعالم ما تحت القمر وهو الأرض. وبما أنّ العلم الطبيعي يبحث أساساً في الأجسام فإنّ المهمة الأولى التي سيتصدى لها أرسطو في كتابه السماء هي تحديد نوع الجسم الذي تتألف منه الأجرام السماوية. وهكذا، فبما أن حركة الأجرام السماوية حركة دائرية أزلية فإنّ مادّتها لا بد أن تختلف في طبيعتها عن مادة الأجسام الأرضية المتغيرة باستمرار. إن الحركة الدائرية بسيطة، فلا بد أن يكون الجسم الذي يناسبها بسيطاً هو الآخر. وهذا الجسم البسيط يسمّيه أرسطو بـ «الأثير» Ehter (وهو مشتّق من الجري) ومنه تتركب الأجسام السماوية، فهو عنصر خامس ليس فيه شيء من طبيعة العناصر الأربعة فلا حرارة ولا يابس ولا برودة... أما حرارة الكواكب وضوؤها فهما يتولّدان من احتكاكها بالهواء. والأجسام السماوية لا تحترق لأنها تدور باستمرار في أفلاكها وبالتالي فمفعول الاحتكاك أي الاحتراق إنما يقع على الهواء القريب منها، وبكيفية خاصة الهواء القريب من الشمس، فمن احتراقه بالاحتكاك بها حرارتها وضؤوها[٤٠].

هذا عن مادة الأجرام السماوية، أما عن شكلها فهي كروية، وهي تتحرك في أفلاك دائرية أو على كرات سماوية، والعبارتان بمعنى واحد. وأما عن عددها فهناك سبعة تسمى الكواكب السيارة أعلاها زحل يليه المشتري ثم المرّيخ ثم الشمس ثم الزهرة ثم عطارد فالقمر. أما النّجوم الأخرى، وهي كثيرة، فهي ثابتة وتقع على الكرة السماوية المحيطة بكرات الكواكب السبع المذكورة. والكرات السماوية أجسام شفافة مجوفة ليس فيها خلاء، إذ لا وجود للخلاء كما قررنا قبل، وهذه الكرات بعضها داخل بعض ومتسامتة ولها مركز واحد، ويمسّ قطبا كل واحدة منها قطب التي فوقه وقطب التي تحته فتتحرك كل كرة بحركة الكرة التي فوقها وتحرك الكرة التي تحتها، وهي جميعاً تتحرك حركة دائرية، والفلك المحيط، وهو السماء العليا، هو الذي يحركها، فهو المتحرّك الأول الذي يستفيد حركته من المحرك الأول الذي لا يتحرّك، كما شرحنا قبل. وهذا الفلك المحيط يسمى بهذا الاسم لأنه يحيط بالعالم فهو بمثابة غلاف له، وليس وراءه شيء آخر. فالعالم متناهٍ إذ يمتنع وجود اللامتناهي وجوداً بالفعل كما قررنا. وهذا الفلك المحيط المدير لسائر الأفلاك هو دائماً على مسافة واحدة من الأرض، يدور باستمرار من المشرق إلى المغرب فوقها ومن المغرب إلى المشرق تحتها، دورة واحدة في كل يوم وليلة. أما الأرض ذاتها فثابتة وهي في المركز: مركز الكون. ولما كان الفلك المحيط علّة دوران الشمس فهو أيضاً علة تعاقب الليل والنهار والفصول وعلة الظواهر الجوية... الخ، فهو لذلك علّة الكون والفساد في عالم الكون والفساد، عالم ما تحت القمر، عالم الأرض. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فبما أن قوة الحركة المستفادة من المحرك الأول تضعف تدريجياً بابتعادها عنه، إذ تنقلها الأفلاك إلى بعضها بعضاً، ابتداء من الفلك المحيط، فإنه من المعقول أن يتناقص عدد النجوم كلما ابتعدنا من فلك النجوم الثوابت الذي

---

(٤٠) Aristote, *Traité du ciel*, I, 2, 268b -269a.

هو أول ما يتحرك بحركة الفلك المحيط. وأيضاً فبما أنّ الكمال الصادر عن المحرك الأول يتوزّع عبر هذه الأفلاك بعضها ينقله الى بعض، فمن المعقول كذلك أن تحدث بعد الحركة الواحدة والبسيطة التي للسماء العليا، أو الفلك المحيط، حركات متعددة تتركب وتتعقّد بتعدّد النجوم. والتعدد هنا لا يعني الاختلاف، فحركة الكواكب كلها على نمط واحد لأن الذي يتحرك في الحقيقة ليس الكواكب ذاتها بل الأفلاك الحاملة لها.

هذا، وبينما ان النجوم الثوابت لها فلك واحد فإن لكل كوكب من الكواكب السيارة فلكاً خاصاً به بل أفلاك متعددة حسب ما تدعو الحاجة إليه لتكون الظواهر قابلة للمشاهدة. ولكي لا تعوق حركة الأفلاك بعضها بعضاً فيجب أن يكون هناك عدد من الدوائر الفلكية الإضافية يتمّ بواسطتها تلافي الصدام والخلل في المنظومة. وهكذا يرتفع أرسطو بعدد الأفلاك إلى خمسة وخمسين (أو سبعة وأربعين إذا وضعنا الشمس والقمر خارج الأفلاك الأخرى مما يسقط من الحساب الأفلاك الموجودة بين الزهرة والشمس وبين الشمس والقمر). هذا عن حركة الأفلاك؛ أما الكواكب نفسها فليست لها حركة خاصة بها لا حول نفسها ولا حول غيرها. وليس من المعروف بالتدقيق، كما يقول أرسطو، ما إذا كانت النفس التي للنجم هي التي تحرك الفلك، أو أن للفلك نفساً خاصة به أو أنه يتحرك مع الأثير ويتولى النجم توجيهه فقط. ومهما يكن فليس هنا شك، حسب أرسطو والفكر اليوناني عموماً، في أن في العالم السماويّ نفوساً أكثر كمالاً هي صور للمادة الأثيرية. ذلك أنّه لما كانت المادة لا توجد بدون صورة فإنّ المادة الأثيرية التي تتكون منها الأجرام السماوية لا بدّ لها من صور بعدد الأجرام التي تتكون منها. أضف إلى ذلك أنّ الاجرام السماوية بما أنها تتحرك فلا بد فيها من مبدأ للحركة، ومبدأ الحركة والنفس شيء واحد. ومن هنا فالقول بأن للاجرام السماوية نفوساً لا يعني قط أنّها حرة في حركتها. كلا، إنها خاضعة لحتمية صارمة لا مجال فيها للاختيار ولا للفوضى. إن حركتها حركة بسيطة للغاية ومهمتها منح المتحرّك بها قوة على الحركة لا غير، أعني الحركة الدائرية. وإذن فكل شيء محدد في عالم السماء، كل شيء فيه نظام.

أمّا بالنسبة لعالم ما تحت فلك القمر فالأمر يختلف. إنه أقلّ كمالاً وأقل اتساعاً. أما مركزه فهو الأرض بدليل أنّ الأجسام الثقيلة تتحرك نحوها. وبالنظر إلى بعدها عن المتحرك الأول ووجودها في أقصى السلسلة المتحركة به، فهي أقل حلقات هذه السلسلة استفادة من كمال المتحرك الأول الذي به تبدأ السلسلة. وإذن فمن المعقول تماماً أن تكون العناصر التي في عالم ما تحت فلك القمر أقلّ كمالاً وأدنى مرتبة من العنصر الذي في عالم السماء، عنصر الأثير. والواقع أن أبرز ما يتميز به عالم ما تحت فلك القمر هو كثرة ما فيه من تغيُّر وفوضى. وهذا راجع إلى وجود المادة فيه بكثرة، وكثرة المادة معناها كثرة الكائنات المتكونة منها، وبما أنها مختلفة ومتغيرة فإنّ الحتمية في عالمها، عالم الأرض، ليست صارمة كما في عالم السماء. ومن هنا كان عالم ما تحت فلك القمر هو عالم الإمكان والاتفاق والبخت. ومن هنا ما يلحق هذا العالم من التغير بأنواعه الثلاثة مما يجعله عالم الأخلاط والمركّبات من الكيفيات الأربع (الحار البارد اليابس الرطب) التي تتركب مثنى مثنى حسب غلبة هذه الكيفية أو تلك: فاليابس الحار

يعطي النار، واليابس البارد يعطي التراب، والرطب الحار يعطي الهواء، والرطب البارد يعطي الماء. وهكذا فالعناصر الأربعة لا تدرك حقيقتها إلا من خلال هذه العلاقة، أي من خلال الاختلاط بين الكيفيات، وهو اختلاط تتشكل منه مركبات بعضها يفسد بمجرد تشكله نتيجة طغيان هذا العنصر أو ذاك، وهذا شأن ما يسميه أرسطو بـ «الآثار العلوية» من رياح وسحاب ومطر.. إلخ.

لنترك الآثار العلوية وتفاصيل القول في كيفية حدوثها، ولننتقل إلى الكائنات الأرضية التي من السهولة ان نميز فيها بين كائنات حية ذوات نفوس وكائنات غير حية. أما الكائنات غير الحيّة فهي المركبة من العناصر الأربعة، هذه العناصر التي لا وجود لها في صورتها الخالصة بل هي دائماً مركبة مع بعضها نوعاً من التركيب. والتركيب ليس هو مجرّد ضمّ عنصر إلى آخر بصورة يحتفظ معها كل منهما بطبيعته الخاصة كما لو مزجنا التمر والشعير، كلا. إن الاخلاط المركبة من العناصر هي أشياء جديدة تماماً بمعنى أن العناصر لا تحتفظ فيها بطبيعتها الخاصة إلا بالقوة. وإذن فالأخلاط اشبه بالمركبات الكيماوية حسب التعبير المعاصر.

أما الكائنات الحية فهي إنما توصف بالحياة لكونها تقوم بوظائف التغذي والنمو والإحساس والتحرّك بالذات حركة نقلة، ومبدأ الحركة في هذه الكائنات هو النفس، وهي لكل كائن حي بمثابة الصورة للمادة، ومن هنا الارتباط الذي لا انفكاك له بين النفس والجسد. يتجلى ذلك واضحاً في أنّ أفعال النفس ليست تتم بدون جسد، فالانفعالات، من غضب وخوف وفرح... لا تصدر عن النفس وحدها بل عنها وعن الجسد معاً. ومثل ذلك الاحساس، فهو فعل للنفس ولكنه لا يتم بدون عضو جسماني حساس كالعين والأذن.. إلخ، وكذلك التعقل فعلى الرغم من أنه يبدو وكأنه من فعل النفس وحدها إلاّ أنّ للجسم فيه دوراً من حيث ان التعقل لا يتم بدون التخيل والتخيل لا يتم من غير جسم، فالتخيل استعادة صورة ادركتها الحواس أو تركيب صورة مما أدركته الحواس. وهذه العلاقة الوثيقة، التي لا انفصام لها، بين النفس والجسم هي ما يجعلها، أعني النفس، موضوعاً للعلم الطبيعي الذي يبحث في الأجسام وما يعرض لها.

وإذا نحن تأملنا هذه العلاقة التي تربط النفس بالجسم وجدناها على الشكل التالي: النفس غاية للجسم الحي وهو آلة لها: أما انها غاية له فواضح من ان الجسم غير الحي أخسّ من الجسم الحي، وبما أن كل كائن يتوق إلى كماله، فكمال الجسم في أن تكون له نفس. وأما انه آلة لها فواضح من تحريكها إياه واستعمالها له. ومن هنا يعرف ارسطو النفس تعريفه المشهور بقوله: «النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة»[41].

---

(٤١) الكمال هو «الفعل» (في مقابل «القوة»)، وهو أول وثان: فالكمال الأول هو أول درجات الوجود. وأما الثاني فهو أعلى درجات تحقق الوجود. فالكمال الأول للجاهل مثلاً يتحقق عندما يتعلم، والكمال الثاني يتحقق له عندما يعمل بما يعلم.

والأجسام الطبيعية الآلية (أي التي لها جسم هو عبارة عن مجموعة أعضاء) والتي لها الحياة بالقوة، ثلاثة أصناف: أجسام النبات وأجسام الحيوانات وجسم الإنسان. ولكلٍ نفسٌ هي كماله الأول، أي به ينال أوّل درجات الوجود الذي للكائنات الحية. والنفس النباتية قوامها النمو والتوليد، وأسمى منها النفس الحيوانية لأنها بالإضافة إلى ذلك تحس، وأرفع منهما معاً النفس الناطقة، نفس الإنسان، لأنها علاوة على كونها نامية ومولّدة وحاسّة فهي تعقل، هي تجرد الكلي الموجودة بالقوة في الجزئي، فتدرك الكليات علاوة على الجزئيات، بينما لا تدرك الحواس سوى الجزئيات.

وواضح أنّ المجال هنا لا يسمح لتتبع آراء أرسطو البيولوجية والسيكولوجية، ولذلك سننتقل إلى نظريته في العقل لما كان لها من شأن كبير لدى شراحه. تتلخّص نظرية أرسطو في العقل في تقرير أن العقل، على خلاف الإحساسات، ليس له عضو جسماني يخصه، ومن هنا كان أمعن في معنى القوة: فإذا كان وجود العينين في الإنسان يجعله يرى بالقوة حتى ولو لم يكن يبصر شيئاً فإننا عندما نقول إن الإنسان يعقل بالقوة فإن معنى القوة هنا يتخذ بعداً عميقاً من حيث ان العقل «مفارق» غير مرتبط بأيّ عضو خاص. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فموضوعات العقل ليست المحسوسات الجزئية بل المعقولات وهي لا توجد في أشياء العالم الخارجي إلا وجوداً بالقوة. وبما أن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل فإنما يخرج بتأثير شيء هو بالفعل، فلا بد إذن من شيء بالفعل يستخلص المعقولات من المحسوسات ويطبع بها العقل ليخرجه من القوة إلى الفعل. ومن هنا كان من الضروري أن يكون في النفس ما هو أشبه بالمادة وما هو أشبه بالعلة الفاعلة التي تحدث الصورة في المادة، ونحن نجد فيهما العقل الذي يصير جميع المعقولات عندما يعقلها، فهو إذن كالمادة، وهذا ما سمّاه الشراح بـ «**العقل المنفعل**»، هذا إلى جانب العقل الذي يحدث فيها المعقولات والذي هو أشبه بالضوء بالنسبة للألوان، من حيث أن الضوء يُحوّل الألوان من ألوان بالقوة في حالة الظلام إلى ألوان بالفعل في حالة الضياء. وهذا الأخير سمّاه الشراح بـ «**العقل الفعّال**» أو **الفاعل**.

ما طبيعة هذا العقل الفعال الذي يخرج العقل من القوة الى الفعل والذي هو أشبه بالضوء؟ يجيب أرسطو: «وهذا العقل الفعال قابل لأن يكون مفارقاً فهو غير ممتزج بالمادة بل كل ماهيته انه فعل» ثم يضيف: «ولست أقول إنه مرة يفعل ومرة لا يفعل، بل هو بعد ما فارقه (= عندما يفارق **العقل المنفعل** به) على حال ما كان عليه (= يبقى دائماً فاعلاً) وبذلك صار روحانياً غير ميت»[٤٢].

تلك هي الفقرة الشهيرة من كتاب النفس لأرسطو التي استأثرت باهتمام الشراح من الإسكندر الى ابن رشد، والتي ذهب كثير منهم في تأويلها مذهباً قصياً، فجعلوا منها أساساً لنظرية «مشائية» في العقل وخلوده وفي المعاد... إلخ، مما لا يتسق مع الاتجاه العام للمنظومة الأرسطية. وعلى كل حال فالسياق الذي أثار فيه أرسطو هذه المسألة لم يكن يمت من قريب

---

(٤٢) ارسطو، كتاب النفس، الترجمة العربية القديمة لاسحق بن حنين، ص ٣٧، في: عبد الرحمان بدوي، أرسطوطاليس في النفس (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤).

ولا من بعيد بمسألة الخلود والمعاد، وإنما أدلى أرسطو بتلك العبارة الغامضة في سياق تطبيقه لجهازه المفاهيمي على العقل، وبكيفية خاصة مفاهيم المادة والصورة والقوة والفعل وضرورة تأثير ما هو بالفعل حتى يخرج ما هو بالقوة إلى الفعل. نعم لقد ترتب عن ذلك القول بوجود «عقل مفارق يفعل باستمرار»، ولكن أرسطو ترك المسألة معلّقة والغالب أن هذه المسألة لم تكن تثير في ذهنه كبير إشكال لأن مسألة الخلود مسألة دينية وهي لم تكن تهمه، وإنما صارت من اهتمام شرّاحه اللاحقين الذين عملوا على التوفيق بين فلسفة أرسطو والعقائد الدينية المسيحية أولاً ثم الإسلامية ثانياً.

- ٧ -

تناولنا في الفقرات السابقة أهمّ مفاصل المنهج والرؤية عند أرسطو. وكما رأينا فالمنهج عنده مرتبط بالرؤية على مستوى الجهاز المفاهيمي، والرؤية الأرسطية للعالم هي أساساً تصوّر نسقي، منظومي، للطبيعة يتمحور حول الحركة. والبحث في الحركة كان لا بدّ أن يقوده، وهو الذي ربط العلم بالبحث عن المبادىء الأولى، إلى القول بمحرّك أول لا يتحرّك، كما قادته مناقشاته لطبيعة هذا المحرك الأول إلى القول بمتحرك أول يستفيد حركته من المحرك الأول ويحرّك المتحركات الأخرى التي ينشأ من حركتها ما يجري في العالم من تغيّر وحركة وكون وفساد... إلخ.

يبقى بعد هذا معرفة الكيفية التي يحرّك بها المحرك الأول، وهذا موضوع يقع خارج العلم الطبيعي كما أشرنا إلى ذلك قبل، لأن ميدانه البحث في الوجود بما هو وجود، أي الفلسفة الأولى. وهذا ما فعله أرسطو إذ خصص مقالة «اللام» الشهيرة للبحث عن طبيعة المحرك الأول، وقد نُظر الى هذه المقالة، في العصور الوسطى، على أنها تتويج للمذهب من حيث انها تعرض وجهة نظر أرسطو في المحرك الأول، لا من جهة انه مبدأ للحركة وحسب، بل من جهة انه الإله نفسه.

يستعيد أرسطو في هذه المقالة ما سبق أن قرره في العلم الطبيعي من كون المحرك الأول محركاً لا يتحرّك، أزلياً واحداً غير منقسم ولا ذي امتداد. ويضيف براهين أخرى حول هذه المسائل إلى البراهين التي سبق أن أدلى بها في العلم الطبيعي، مما لا مجال هنا لعرضه. ولذلك سننتقل مباشرة للسؤال المركزي في الموضوع وهو: كيف يمكن تصور محرِّك لا يتحرك؟

يجيب أرسطو: إنّ ذلك هو شأن المعشوق والمعقول، وهما بمعنى واحد. ذلك انه إذا كان موضوع العشق والرغبة هو ما يبدو أنه الخير فإنّ موضوع الإرادة العاقلة هو الخير الاسمى. فنحن نعشق الشيء ونرغب فيه لأنه يبدو لنا خيراً، لا انه خير لكوننا نعشقه. إن هذا يعني أن المبدأ المحرّك هنا هو الغاية وأنّ علة الحركة علة غائية. وواضح انّ المعشوق يحرّك عاشقه إليه دون أن يكون هو في حاجة إلى أن يتحرّك، بل ربما دون أن يعلم هو نفسه

مـا إذا كان لـه عاشق وأن هـذا العاشق مشـدود إليه. وتلك هي حـال المحـرك الأول عنـد ارسطو: انه يحرك دون أن يكون هو نفسه متحركاً، لأنه غاية لجميع الكائنات من حيث انها تستفيد منه حركتها، بتوسط المتحرك الأول، وما هو غاية تسعى إليه جميع الكائنات وتتحرك إليه شوقاً لا يمكن أن يكون إلا خيراً، بل هو الخير الاسمى. ولما كان الأمـر كذلـك، أي لما كان تحريكه للعالم يتم بوصفه معشوقاً، فلا مجال للتساؤل: كيف يمكن أن يحرك مـوجود غـير مادي موجودات مادية، إذ المسألة هنا ليست مسألة تحريك مـادي بالجـذب أو الدفـع بل هي مسألة الخير المطلق المطلوب بنفسه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلمّا كـان هذا المحـرك الأول لا ماديـاً وكان مـع ذلك محركاً فهو إذن فعل محض. وبما أن فعل العقل هو أقرب أنواع الفعل إلى الفعل المحض فـإن المحرك الأول بهذا الاعتبـار نشاط عقـلي محض، وبعبارة القـدماء محض تعقـل. والتعقل هـو أقرب الصفات إلى الألوهية، لكونها أسمى صفات الإنسان، وبالتالي فهي أنسب ما يمكن أن يوصف به المحرّك الأول، فهو إذن عقل.

يبقى بعد هذا أن نتسـاءل ما مـوضوع تعقـل هذا العقـل؟ للجواب عـن هذا السؤال يجب أن نقرر أولاً أنّ العاقل إما أن يعقل ذاته وإما أن يعقل غيره. وهذا الغـير إما أن يكـون ثابتاً لا يتغير وإما أن يكون موضوعاً للتغير. وبما أن المحرك الأول أزليّ فإن مـوضوع تعقّله لا يمكن أن يكون متغيراً، لأن التغير يؤدي إلى انقطاع التعقـل، والحال أنّ المحـرك الأول تعقّل دائم لأنه أزلي كما قلنا. وإذا أضفنا إلى هذا أن كل ما عداه يتّصف بالنقص، على الأقـل من حيث أنـه يحتاج في حـركته إلى غـيره، وأن تعقل مـا هو نـاقص يـورث، ولا بـد، نقصـاً في التعقل، تبين لنا أنّ المحرك الأول الذي هو عقل محض لا يمكن أن يكون موضوع تعقله شيئاً آخر يقع خارجه، وبالتالي فمـوضوع تعقّله الـوحيد هـو ذاته نفسـه: فذاتـه وحدهـا تتصف بالثبات، أي بعدم التغير، وهي وحدها بريئة من أنحاء النقص. وواضح أننا عندما نقول إنه يعقل ذاته فإننا لا نقصد أنه يفعل ذلك بحد أوسط، كلا إنه يعقل ذاته بكيفية مبـاشرة، فهو عقل وعاقل ومعقول: هو عقل لأنه بريء من المادة تماماً (وقد سبق أن قررنا أنّ ما هو بريء من المـادة عقل، لأنـه ليس ثمة الا المـادة والصـورة، والصـورة المجـرّدة من المـادة، كصـورة الكرسي في ذهن النجار، هي فكرة، هي شيء عقلي، بل هي عقل. وهـل العقل شيء آخـر غير المعقولات الحاصلة في الذهن؟)، وهـو عاقـل لأنه فعـل محض أي محض نشاط عقـلي كما قـررنا. وهـو معقول لأنّ مـوضوع تعقّله هـو ذاته لا غـير، كما ذكـرنـا. وواضـح أن العقـل المشغول بتعقّل ذاتـه منذ الأزل وإلى الأبـد لا يمكن أن يكون إلاّ سعيـداً سعادة ليس بعـدها سعادة، السعادة التي يستحق من ينعم بها أن يكون هو الإله. والواقع أنـه ما الـذي سيكدر صفو سعادة هذا العقل الـذي لا يعرف شيئـاً آخر إطـلاقاً ولا يهتم بشيء إطـلاقاً؟ وإذا كنـا نحن البشر نحسّ بسعادة عظمى عنـدما ننصرف بعقـولنا إلى التـأمل لا يكـدّر صفو تفكـيرنا شيء، فما أحرى أن تكون سعادة هذا العقل العاقل والمعقول معاً سعادة أعظم وأسمى.

يقول أرسطو: «وإذن فـإذا كان الإلـه يتمتع سرمـداً باللذة التي لا ننـالها نحن إلا أحيـاناً فهـذا أمر

عجب، وإذا كانت لذّته أكبر وأعظم فهذا أعجب. والواقع أنّ لـه اللذة الكبرى. وهـو حي لأن فعل العقـل حياة، والله هو هذا الفعل ذاته. والفعل المحض، القائم بنفسه، الذي هو فعل الله هو حيـاة كاملة وسرمـدية. ولهذا نقول عن الله إنه سرمديّ كامل. إنّ الحياة والدوام المتّصل السرمدي همـا إذن صفتان لله، لأن هـذا نفسه (أي اتصافه بهما) هو حقيقة الإله»[٤٣].

* * *

حـاولنا في الصفحـات الماضيـة تقديم صـورة مجملة عن «الـبرهـان» الأرسـطي منهجـاً ورؤيـة. ولا بد أن يكـون القارىء الملّم بفكـر أرسطو قـد لاحظ أننا قـد تعاملنـا مع المنـطق الأرسطي بوصفه منهجاً وليس بوصفه منطقاً صورياً، كـما تعاملنـا مع فلسفتـه بوصفهـا رؤية للعالم (الطبيعة والإنسان والله) وليس بوصفها قضايا «ميتافيزيقة». وهذا مـا قصدنـاه قصداً، لأنّ ما يهمّنا في تراث أرسطو هو ما كان يطمـح إليه أرسـطو نفسه، أعني إنتـاج قواعـد منهج برهاني لتحصيل معرفة صحيحة وتأسيس تصور «علمي» يقيني عن العالم باعتماد هذا المنهج. والمنهج والرؤية في علاقتهما الجدليـة هو مـا نسميه نحـــن بـ «النـظام المعرفي». وكـما سبق أن أكّدنا ذلك في مقدمة هذا المدخل فـإنّ موضـوعنا ليس دراسـة هذا النـظام المعرفي «الـبرهاني» الأرسطي لذاته، بل من حيث انه أحد النظم التي عرفتهـا الثقافـة العربيـة. وإذن فلقد كـان علينا أن نعمل عـلى إبراز أهم مـا يميزه عن كـل من «البيان» و«العـرفان»، لأنّ العـلاقـة بـين الأنظمة المعرفية تتحدَّد ليس بناء على ما هـو مشترك بينهـا، بل بنـاء على مـا هو خـاص بكل منها.

هـذا من جهة، ومن جهـة أخرى أبـرزنا الجـوانب التي تمثّـل الاتجـاه العـام في الفكـر الأرسطي لكي نتمكن من تبين نوع التعديل الذي تعرض له عند انتقاله الى الثقافة العربيـة. والتعديل الذي يهمّنا هنا ليس ذلك الذي يمس هذه الجزئية أو تلك، بـل الذي يمسّ الاتجـاه العام للمذهب.

وإذن فستكون مهمتنا في هذا القسم مضاعفة. سيكون علينا أن نتبين كيف تمّت تبيئـة هذا النظام المعرفي «البرهاني» في الثقافة العربية التي كان لها نظامها الخاص، مع بيان الكيفيـة التي تم بها ترتيب العلاقة بين النظامين من جهة، كما سيكون علينا، من جهة أخـرى، رصد التعـديلات التي سيتعـرض لها هـذا النظام المعـرفي البرهـاني سواء عـلى صعيد المنهـج أو على صعيد الرؤية من خلال عملية التبيئة تلك. المهمّة الأولى تتعلّق بالمنهج أساسـاً، وسنخصّص لها الفصل الأول، أمّا الثانية فتتعلق بالرؤية وسنخصص لها الفصل الثاني.

---

(٤٣) Aristote, *Métaphysique*, 7, 1072b, 14-30.

هذا، وقد ورد هذا النص في الترجمة العربية التي شرحها ابن رشد كما يلي: «فان كان الاله أبداً كحالنا في وقت ما، فذلك عجيب، وان كان أكثر فأكثر عجباً فله كذلك وهو حياة لأن فعل العقل الحياة وذلك هـو الفعل والعقل الذي بذاته وله حياة فاضلة ومؤبدة فنقول ان الاله حي أزلي في غاية الفضيلة فإذا هـو حياة وهـو متصل أزلي وهذا هو الاله». انظر: ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج ٣، ص ١٦١٤ ـ ١٦١٥.

الفصل الأوّل

المعقولات والألفاظ.. والقياس «البرهاني»

- ١ -

لا شك أن القارىء يتوقع منا أن نفتتح القول في «البرهان» بمثل ما ابتدأنا به في «البيان» و«العرفان»، أعني طرح مسألة تأسيسه داخل الثقافة العربية الإسلامية. والواقع أن مسألة التأسيس هذه تطرح نفسها بالنسبة لـ «البرهان» بحدة أكثر: ذلك لأن الأمر يتعلق هذه المرة بتأسيس «عالم» من المعرفة خاص، مكتمل ومتميز داخل «عالم» آخر من المعرفة مكتمل هو الآخر ومتميز. لقد تمّ تأسيس «البيان» من داخله، كما بينا ذلك في حينه[1]، وفي المراحل الأولى من ضبطه وتقنينه، فكان تأسيسه عبارة عن تأصيل الأصول وضبط السلطات المرجعية وترتيبها حسب قوتها وشرعيتها. أمّا «العرفان» فقد كان في أول أمره اتجاهاً سياسياً منافساً لسلطة أولئك الذين سيصبحون «أهل السنة والجماعة»، أصحاب «البيان». وكما بينا ذلك قبل[2] فلقد تأسس «العرفان» ضداً على «البيان» بمنازعته في الأصول وبطرح نوع من التأويل خاص يختلف عن التأويل البياني. وقد جرت عملية التأسيس في كل منهما في وقت واحد تقريباً، وخضعت فيهما لقانون الفعل ورد الفعل فكانا من هذه الناحية نِدَّيْن يتنازعان نفس المشروعية. وبعبارة قصيرة لقد تأسس البيان والعرفان معاً باعتماد القرآن والحديث أولاً وقبل كل شيء.

أما بالنسبة لـ «البرهان» فالأمر يختلف تماماً. فمن جهة أولى يتعلّق الأمر بمنهج في التفكير وبتصور للعالم يختلفان تماماً عن المنهج والتصوّر اللذين تم ارساؤهما في الثقافة العربية الإسلامية بمعطياتها الخاصة: اللّغة والدين. ومن جهة ثانية يتعلّق الأمر بعالم من المعرفة

---

(١) انظر: القسم ١، الفصلين ٣ و٤ من هذا الكتاب.

(٢) انظر: القسم ٢، الفصلين ١ و٢ من هذا الكتاب.

يكفي نفسه بنفسه، تأسس بوسائله الخاصة التي هي العقل وما يضعه من أصول. وإذن فلن يكون من المقبول، ولا حتى من الممكن، أن يستند أصحابه في تأسيسه، داخل الثقافة العربية الإسلامية، إلى السلطات المرجعية التي تعتمدها هذه الثقافة: القرآن والحديث وتجربة السّلف. لا بد اذن من سلوك طريق آخر في التأسيس غير الطريق الذي سلكه أهل البيان وأصحاب العرفان. وبما أن «البرهان» يعتبر منهجه أقوم منهج، بل المنهج الوحيد الموصل إلى «العلم» ويعتبر الرؤية التي يقدّمها عن العالم أمتن وأكمل من أية رؤية أخرى، لأنها «العلم» ذاته، فمن المنتظر ألا يعتمد طريقة أخرى في تأسيس نفسه غير طريقته هو، طريقته البرهانية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فبما أن النظام المعرفي الأساسي والرسمي وصاحب السلطة في الثقافة العربية الإسلامية ـ على الأقل في عصر الترجمة ـ هو البيان، فمن المنتظر كذلك أن يكون المخاطَب الوحيد في عملية التأسيس هو «البيان»، فهو صاحب الدار، وهو الذي يملك الشرعية والمشروعية. أما العرفان فهو، فضلاً عن كونه في الأصل امتداداً لِـ «العقل المستقيل» قبل الإسلام، فإنه كان في الثقافة العربية الإسلامية منازَعاً في شرعيته وكان نضاله هو نفسه، طوال تاريخه، نضالاً من أجل الشرعية. وإذن فتأسيس البرهان داخل الثقافة العربية الإسلامية سيكون عبارة عن ترتيب معين للعلاقة بينه وبين «البيان» لا غير. وهذا ما حصل فعلاً. **فلننظر إذن كيف عمل فلاسفة الإسلام على ترتيب العلاقة بين «البيان» و «البرهان» ترتيباً «برهانياً».**

يطرح تأسيس نظام معرفي أجنبي مكتمل، منهجاً ورؤية، داخل ثقافة لها نظامها المعرفي الخاص، مكتمل هو الآخر منهجاً ورؤية، يطرح مشكلة مضاعفة، إذ يتطلب ذلك ترتيب العلاقة بين النظامين على الصعيدين معاً، صعيد المنهج وصعيد الرؤية. وبما أن المنهج والرؤية متلازمان، يتحدد كل منهما بالآخر ويحدده، فإن عملية الترتيب المطلوبة ستكون ناقصة وهشّة إذا هي اقتصرت على تأسيس الواحد منهما دون الآخر، أو عملت على تأسيس كل منهما معزولاً عن صاحبه. لا بد إذن من بناء تصور شامل يضم الجانبين معاً في وحدة تضفي على عملية الترتيب طابعاً «برهانياً»، وواضح أنّ بناء مثل هذا التصور الشامل، في أيّ ميدان كان، لا يتأتّى عادة إلا بعد محاولات أولية جزئية في الغالب، وهذا ما حصل بالنسبة لموضوعنا، وكما هو معروف فلقد كان الكِندي صاحب المحاولة الأولى في هذا الشأن.

كان الكندي أوَّل فيلسوف في الإسلام، وفوق ذلك كان عربي النسب، واذن فلقد كان مؤهلاً للقيام بالمحاولة الأولى في عملية التأسيس المطلوبة. وبما أن «البرهان» لم يكن قد اكتمل نقله في أيامه، وإنما نقلت منه علوم أو أقسام من علوم، وكتاب البرهان من كتب المنطق لم يكن قد ترجم بعد[3]، فإن محاولة الكِندي ستكون جزئية. وإذا عرفنا أنه كان ضعيف البضاعة في المنطق[4] يسلك مسلكاً غير برهاني فيما يكتب، وإذا أضفنا إلى ذلك كله أنّ

---

(٣) انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ج ١، الفصل ١٠، الفقرة ٣.

(٤) المصدر نفسه، الفصل ١٠، الفقرة ٤.

الفلسفة كانت محلّ هجوم من طرف فقهاء عصره، فإننا لن نفاجأ إذا وجدناه يلجأ إلى السِّجال والجدال. وبما أنّ «الفلسفة الأولى» هي العلم المؤسس للعلوم، حسب أرسطو نفسه، وبما أنّ الفقهاء خصوم الفلسفة إنما كانوا يستمدون سلطتهم من مناصرتهم للدولة والسير في ركابها، فإن أنسب الفرص للدفاع عن الفلسفة ضد هؤلاء هي فرصة تقديم كتاب في «الفلسفة الأولى» إلى الخليفة: أمير المؤمنين.

ذلك ما حصل فعلاً، فقد اغتنم الكندي فرصة تقديم كتاب في «الفلسفة الأولى» إلى الخليفة المعتصم (٢١٨ هـ ـ ٢٢٧ هـ) فكتب مدخلاً لهذا الكتاب بيّن فيه موضوع الفلسفة ومنزلتها من العلوم والمعارف محاولاً ترتيب العلاقة بينها وبين الدين مبيناً قصور خصومها عن ادراك الحقيقة ومعرفة الحق. وهكذا فالفلسفة هي «أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة» لأنها ـ بالتعريف ـ «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان». ولأنّ «غرض الفيلسوف في علمه: اصابة الحق، وفي عمله: العمل بالحق». ولما كان الأمر كذلك، وكان القدماء قد سبقوا إلى البحث في هذا المجال، فإنه لا مانع يمنع من الاستفادة من مجهوداتهم «ولا سيما اذ هو بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق، بما يستأهل الحق، أحد من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئاً وإما نال منه شيئاً يسيراً بالإضافة إلى ما يستأهل الحق. فإذا جُمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم، اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل»[٥]. وإذن فالواجب يقضي أن لا نذمّ أحدا من القدماء الذين بحثوا عن الحق «فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته» بل بالعكس «ينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلاً عمن أتى بكثير من الحق» كما «ينبغي لنا أن لا نستحيي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا»[٦].

ولا يتردد الكِندي في مهاجمة خصوم الفلسفة في عصره، أولئك الذين كانوا يؤوّلونها تأويلاً سيئاً مغرضاً لجهلهم بها «ولضيق فطنهم عن أساليب الحق.. ولدرانة الحسد المتمكّن من أنفسهم البهيمية... ووضعهم ذوي الفضائل الانسانية التي قصروا عن نيلها، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة، بموضع الأعداء الجربة الواترة (الجريئة المعتدية) ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين، لأنّ من تجرَ بشيء باعه، ومن باع شيئا لم يكن له، فمن تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قُنْيَة علم الأشياء بحقائقها وسمّاها كفراً، لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كلّ ضارّ والاحتراس منه. واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه... فواجب

---

(٥) واضح أن الكندي يستعيد هنا بشيء من التصرف بعض ما قاله أرسطو في هذا الموضوع في مقالة «الألف الصغرى،» في: أرسطو، ما بعد الطبيعة.

(٦) أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، في: رسائل الكندي، تحقيق محمد عبدالهادي ابو ريدة، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٨)، ص ٢٥ ـ ٣٣.

إذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوي الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا».

ويختم الكندي مرافعته عن الفلسفة وتأسيسه السجالي لها بذكر حجة عقلية جدلية سبق أن أُدْلِي بها في المساجلات التي عرفها الفكر اليوناني في نفس الموضوع، فيقول إن تعلم الفلسفة واجب من كل جهة، وذلك أنَّ خصومها «لا يخلون ان يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب. فإن قالوا إنه يجب، وجب طلبها عليهم. وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علّة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهاناً، وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها (= الفلسفة). فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم، والتمسّك بها اضطرار عليهم»[7].

واضح أن هذا «التأسيس» الجزئي السجالي غير كاف. فالفلسفة، وفلسفة أرسطو بالخصوص، وهي موضوع التأسيس، كل لا يتجزأ، هي منهج ورؤية كما عرفنا. ولا يمكن تأسيس أجزاء من الرؤية، أو الرؤية كلها، دون تأسيس المنهج، فالرؤية هي نتاج المنهج. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فبما أن دائرة خصوم الفلسفة في الثقافة العربية الاسلامية ستتسع باتساع المجالات التي ستطرقها، وبما أن النحو والبيان، وقد كانا علماً واحداً في أول الأمر، لم يكونا مجرد قواعد للغة، بل كانا يحددان أيضاً منهجاً فى التفكير، أي يكرسان منطقاً معيناً، كما اوضحنا ذلك في حينه[8]، فإنه من المنتظر أن يقوم النحاة بدورهم برد فعل معاد، ان لم يكن للفلسفة ككل، فعلى الأقل للمنطق الذي سيرون فيه «نحواً» آخر منافساً لنحو اللغة العربية بوصفه منطقاً لهذه اللغة. وهذا ما حصل فعلاً بعد الكندي مباشرة، أعني بعد المرحلة التي يمثلها، ومناظرة أبي سعيد السيرافي النحوي مع أبي بشر متى المنطقي، كانت اعلاناً عن بلوغ الصراع أوجه بين منطق البيان ومنطق البرهان. **لقد كان لا بد اذن من بناء تصور شامل للعلاقة بين البيان منهجاً ورؤية، وبين البرهان منهجاً ورؤية، تصور شامل يتم في اطاره وبالاستناد إليه ترتيب العلاقة بين المنهجين والرؤيتين**: بين النحو والمنطق من جهة، وبين الفلسفة والملّة من جهة أخرى. وتلك هي المهمة المضاعفة التي اجتهد الفارابي في القيام بها.

- ٢ -

كتاب الحروف للفارابي كتاب في «الفلسفة الأولى». وكما استهل أرسطو كتابه الموسوم بهذا الاسم والمعروف بـ ما بعد الطبيعة [9] بمقالة شرح فيها كيفية تكون المعرفة ابتداء من

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٦.

(٨) انظر: القسم ١، الفصلين ١ و٢ من هذا الكتاب

(٩) معروف أن أرسطو لم يسم كتابه هذا بهذا الاسم بل سمى «العلم» الذي يضمه هذا الكتاب بـ «الحكمة» أو «الفلسفة الأولى»، باعتبار أن الفلسفة الثانية هي العلم الطبيعي. وعندما جمعت كتب أرسطو من منطق وعلوم الطبيعة وجدت مقالات في «الفلسفة الأولى»، متفرقة فجمعها اندرونيقوس الروديسي، في: كتاب ما بعد الطبيعة، أي العلم الذي يأتي بعد علوم الطبيعة. ويضم أربع عشرة مقالة وضع على رأس كل منها حرفاً من الحروف الهجائية اليونانية من الألف إلى النون، فعرف هذا الكتاب أيضاً بـ «كتاب الحروف». =

الإحساس فالتجربة فالتذكر والفكر ثم نشأة العلوم، العملية منها والنظرية[10]. . . خصص الفارابي هو الآخر إحدى مقالات[11] كتابه المذكور لشرح كيفية نشأة العلوم والفنون وبيان مراحل تطوّرها، ولكن لا من المنظور الذي تحدث منه أرسطو بل من منظور خاصّ يروم تأسيس الفلسفة في الثّقافة العربية الإسلامية انطلاقاً من تصور شامل يتناول كيفية نشأة اللغة أصواتاً وحروفاً وألفاظاً وتراكيب لدى جماعة بشرية معينة، ومراحل تطور المعارف وانتظامها في علوم وفنون وما يرافق ذلك من تطور في طرق البحث والاستدلال انطلاقاً من الطرق الخطبية والشعرية إلى الطرق الجدلية والسفسطائية إلى الطريقة البرهانية التي يحصل بها العلم اليقيني، كما يتناول هذا التصور الشامل قيام الملة وعلومها وأنواع العلاقة التي قد تقوم بينها وبين الفلسفة. . . إلى أن يصل في النهاية إلى الكيفية التي يجب أن ترتب بها العلاقة بينهما، وهو بيت القصيد. فلنلق نظرة على هذا التأسيس الشامل لـ البرهان منهجاً ورؤية.

ينطلق الفارابي من تقرير أن العوامّ والجمهور في كل أمة أسبق بالزمان من الخاصة والعلماء، وبالتالي فمعارف أولئك أسبق بالزمان من معارف هؤلاء. وإذن فأولى مراحل نشأة المعارف هي مرحلة «المعارف المشتركة التي هي بادي رأي الجميع»، والتي تبدأ في النشوء والتكون عندما تقيم جماعة بشرية ما في «مسكن واحد وبلد محدود» فيُفطَر أفرادها بتأثير ظروف المناخ ووسائل العيش ـ ربما ـ «على صور وخِلَقٍ في أبدانهم محدودة، وتكون أبدانهم على كيفية وأمزجة محدودة وتكون أنفسهم معدة ومسددة نحو معارف وتصوّرات وتخيّلات بمقادير محدودة في الكمية والكيفية. . . وتكون أعضاؤهم معدّة لأن تكون حركتها إلى جهاتٍ ما وعلى أنحاء أسهل عليها من حركتها إلى جهات أُخر وعلى أنحاء أُخر. . . فتنهض نفسه (= الإنسان) إلى أن يعلم أو يفكّر أو يتصور ويتخيّل أو يتعقل كل ما كان استعداده له بالفطرة أشد وأكثر، فإن هذا هو الأسهل عليه. . . وإذا احتاج أن يعرف غيره ما في ضميره أو مقصوده. . . استعمل الإشارة أولاً في الدلالة على ما كان يريد ممن يلتمس تفهيمه إذا كان من يلتمس تفهيمه بحيث يبصر إشارته، ثم استعمل بعد ذلك التصويت. . . فيجعل لكل مشار إليه محدود تصويتاً ما محدوداً»[12]. **وإذن فالفكرة سابقة عن العبارة، وأول وسائل التعبير الإشارة ثم التصويت. ومن تَطوُّر التصويت تنشأ اللغة.**

= وإذن فـ «كتاب الحروف» للفارابي هو كتاب في الفلسفة الأولى على غرار كتاب أرسطو، شرح فيه المصطلحات الفلسفية التي حللها أرسطو مع مراعاة الفروق بين اللغة العربية واللغة اليونانية. هذا بالاضافة إلى المقالة التي تناول فيها نشأة العلوم وتطورها والتي يصدر فيها عن اشكالية خاصة هي اشكالية تأسيس الفلسفة في الثقافة العربية.

(١٠) انظر: «الألف الكبرى،» في: أرسطو، ما بعد الطبيعة. والجدير بالاشارة، أن الفقرات التي تتحدث عن هذا الموضوع ساقطة من الترجمة العربية التي فسرها ابن رشد.

(١١) يتعلق الأمر بـ «الباب الثاني»، في: حدوث الألفاظ والفلسفة والملة، تحقيق محسن مهدي، ([بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨])، المقدمة، ص ٤٠. ومن المرجح أن تكون فقرات هذا الباب الذي يشغل ٣٢ صفحة أقحمت في وسطه، من المرجح أن تكون بمثابة مدخل للكتاب كما لا يستبعد ذلك محققه. أضف إلى ذلك ان ترتيب فقرات هذا الباب فيه اضطراب ملحوظ.

(١٢) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠)، ١٣٤ ـ ١٣٦.

ويشرح الفارابي كيفية حدوث الألفاظ واختلاف النطق، وبالتالي اختلاف اللغات، فيقرر أن التصويتات انما تكون بقرع هواء النفَس في الحلق وباطن الفم واللسان وبالشفتين. . . الخ، وإنما تختلف أصوات الجماعات البشرية، وبالتالي ألفاظها ولغاتها، لأن «الذين هم في مسكن واحد وعلى خِلَق في أعضائهم متقاربة تكون ألسنتهم مفطورة على أن تكون أنواع حركاتها إلى أجزاء أجزاء من داخل الفَم أنواعاً واحدة بعينها وتكون تلك أسهل عليها من حركاتها على أجزاء أجزاء أُخَر. ويكون أهل مسكن وبلد آخر، إذا كانت أعضاؤهم على خِلَقٍ وأمزجة، مخالفة لخِلَق وأعضاء أولئك، مفطورين على أن تكون حركة ألسنتهم إلى أجزاء أجزاء من داخل الفم أسهل عليهم من حركتها إلى الأجزاء التي كانت ألسنة أهل المسكن الآخر تتحرك إليها، فتخالف حينئذ التصويتات التي يجعلونها علامات يدل بها بعضهم على ما في ضميره مما كان يشير إليه وإلى محسوسه أولاً، ويكون ذلك هو السبب الأول في اختلاف ألسنة الأمم، فإنّ تلك التصويتات الأُوَل هي الحروف المعجمة»[١٣].

بعد ذلك تأتي المرحلة الثانية من مراحل نشوء اللغات وهي مرحلة تركيب التصويتات بعضها مع بعض عندما تصبح التصويتات بمفردها غير كافية للدلالة على ما في الضمير ولا لتفهيم المخاطب ما في الضمير. وهكذا يضطر أفراد كل جماعة بشرية إلى تركيب الحروف «فتحصل في ألفاظ من حرفين أو حروف يستعملونها علامات أيضاً لأشياء أُخَر، فتكون الحروف والألفاظ الأولى علامات لمحسوسات يمكن أن يشار إليها ولمعقولات تستند إلى محسوسات يمكن أن يشار إليها، فإن كل معقول كلي له أشخاص غير أشخاص المعقولات الأُخَر فتحدث تصويتات كثيرة مختلفة بعضها علامات لمحسوسات وهي ألقاب وبعضها دالة على معقولات كلية لها أشخاص محسوسة»، يحصل ذلك في هذه المرحلة مصادفة واتفاقاً، إذ «يتّفق أن يستعمل الواحد منهم تصويتاً أو لفظة للدلالة على شيء عندما يخاطب غيره فيحفظ السامع ذلك، فيستعمل السامع ذلك بعينه عندما يخاطب المنشىء الأول لتلك اللفظة، ويكون السامع الأول قد احتذى ذلك فيقع به فيكونان قد اصطلحا وتواطآ على تلك اللفظة فيخاطبان بها غيرهما إلى أن تشيع عند الجماعة» ويفعل آخرون مثل ذلك. . . «ولا يزال يحدث التصويتات واحداً بعد واحد ممن اتفق من أهل ذلك البلد إلى أن يحدث فيهم من يدبر أمرهم ويضع بالإحداث ما يحتاجون إليه من التصويتات للأمور الباقية التي لم يتّفق لها عندهم تصويتات دالّة عليها، فيكون هو واضع لسان تلك الأمة، فلا يزال منذ أول ذلك يدبر أمرهم إلى أن توضع الألفاظ لكل ما يحتاجون إليه في ضرورية أمرهم»، ابتداء من «المحسوسات المشتركة» مثل السماء والأرض وما فيها وما يستنبطونه. . . إلى «الأفعال الكائنة عن قواهم التي هي لهم بالفطرة» وما يحصل لهم منها من ملكات إلى «ما يحصل لهم معرفته بالتجربة» والخبرة وما يستنبطونه منها «ثم من بعد ذلك للأشياء التي تخص صناعة صناعة من الصنائع العملية من الآلات وغيرها، ثم لما يستخرج ويوجد بصناعة صناعة إلى أن يؤتى على ما تحتاج إليه تلك الأمة»[١٤].

هذا عن حدوث الألفاظ المفردة، أما العبارات والتراكيب فعلى الرغم من كونها تقع على مستوى أعلى من عملية نشوء اللغات فإنها تخضع هي الأخرى لنفس المبدأ: المحسوس أولاً ثم صورته في الذهن (أو المعنى) ثانياً ثم التعبير عنه ثالثاً. وهكذا فكما يدرك الناس بقواهم الحاسة الأشياء الخارجية المفردة وينفعلون لها وينقلون إلى غيرهم انفعالهم ذاك بواسطة

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

تصويتات تنتظم ألفاظاً، بالتدريج، تلقائياً أولاً وبالوضع المقصود ثانياً، يدركون أيضاً العلاقات الموجودة بين الأشياء المحسوسة والعلاقات التي قد تقوم بين هذه الأشياء وما يصدر عنهم من أفعال وردود أفعال، والعلاقات التي قد تقوم بين أفعالهم بعضهم مع بعض، وبالتالي ينفعلون لهذه الأنواع من العلاقات فيعبرون عنها بتنظيم الألفاظ الدالة عندهم على تلك الأشياء والعلاقات تنظيماً يجعلون فيه الألفاظ تحاكي في ترتيبها ونظامها ترتيب ونظام العلاقات في الوجود، وذلك بأن تنهض «انفسهم بفطرها لأن تتحرّى في تلك الألفاظ أن تنتظم بحسب نتظام المعاني على أكثر ما تتأتّى لها في الألفاظ فيجتهد في أن تعرب أحوالها الشبه من أحوال المعاني. فإن لم يفعل ذلك من اتفق منهم فعل ذلك مدبرو أمورهم في ألفاظهم التي يشرعونها»[15]. وهكذا تختلف الألفاظ باختلاف المعاني وتتنوع دلالتها بتنوع مدلولاتها، من أجناس وأنواع، من كليات وجزئيات.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فـ «كما أن في المعاني معاني تبقى واحدة بعينها تتبدل عليها أعراض وتتعاقب عليها كذلك تجعل في الألفاظ حروف راتبة وحروف كأنها أعراض متبدّلة على لفظ واحد بعينه، كل لفظ يتبدّل لعرض يتبدّل. . . وهكذا يطلب النّظام في الألفاظ تحرياً لأن تكون العبارة عن معان بألفاظ شبيهة بتلك المعاني. . . ويجري ذلك بعينه في تركيب الألفاظ شبيهاً بتركيب المعاني المركّبة التي تدل عليها تلك الألفاظ المركبة ويجعل في الألفاظ المركبة أشياء ترتبط بها الألفاظ بعضها ببعض ويتحرى أن يجعل ترتيب الألفاظ مساوياً لترتيب المعاني في النفس»[16].

لا شك أن القارىء يستشعر معنا هنا انشغال الفارابي بالإشكالية البيانية التي عالجناها في الفصول الأولى من هذا الكتاب، اشكالية اللفظ والمعنى. ومن دون شك فإنّ الفارابي الذي عاش في عصر انفجار الصدام بين النحاة والمناطقة يريد أن يتدارك هنا ما فات أستاذه متى في مناظرته مع السيرافي، فيعيد ترتيب العلاقة بين اللفظ والمعنى على أساس «برهاني» يتخذ الواقع وطريقة تطوره سلطة مرجعية عليا. وهكذا يؤكد الفارابي، استناداً إلى كيفية حدوث الحروف والألفاظ والكلام في الأمم إلى أن الأسبقية هي دائماً للمعنى على اللفظ سواء تعلق الأمر بالمفرد منها أو المركّب. وذلك خلافاً لما يذهب إليه البيانيون من القول بأسبقية اللفظ على المعنى، أو القول، في أحسن الأحوال، بحدوثهما على التساوق. إن الفارابي يحتكم هنا إلى الواقع وليس إلى النصوص والافتراضات. لقد انطلق من ملاحظة أن هناك دوما أسبقية زمنية للمشار إليه على الاشارة والمشار به: أسبقية للمعطى الحسي على صورته الذهنية، وأسبقية الصورة الذهنية، أو المعنى، على الإشارة المعبرة عن هذا المعنى، أي على اللفظ مفرداً كان أو مركباً. ليس هذا وحسب بل إن نظام الألفاظ، نظام اللغة، إنْ هو إلا محاكاة لنظام المعاني في الذهن، ونظام المعاني إن هو إلا محاكاة لنظام الأشياء في الطبيعة. وهكذا فإذا كانت الألفاظ كألفاظ، أي كتصويتات، تختلف من أمة إلى أخرى للعوامل السابق ذكرها وبالتالي تختلف لغات هذه الامم بعضها عن بعض، فإن المعاني والمعقولات واحدة عند جميع الناس وجميع الأمم لأن مصدرها ليس الألفاظ بل الأشياء الحسية والأفعال وردود الأفعال وهذه

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٤١.

كلها موضوع إدراك وانفعال جميع الناس.

واذن فها هنا موضوعان مختلفان: (١) الألفاظ وكيفية تركيبها وانتظامها في عبارات من حيث انها تحاكي المعاني وكيفية انتظامها في النفس؛ (٢) والمعقولات، مفردة ومركبة، من حيث انها تحاكي الأشياء الحسية والعلاقات القائمة بينها، أو ما يمكن أن يستنبط منها من تصورات وأحكام. وما دام هذان الموضوعان متباينين متمايزين فلا شيء يمنع من قيام علمين متباينين متمايزين كذلك يختص أحدهما بالبحث في الموضوع الأول ويختص الثاني بالبحث في الموضوع الآخر. الأول هو علم اللسان وغرضه «حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما وعلم ما يدل عليه شيء منها و ـ وضع ـ قوانين تلك الألفاظ»[17]، والثاني هو علم المنطق وهدفه تحديد «القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات»[18].

لنكتف الآن بتسجيل هذه الملاحظة وهي تخص تأسيس المنطق تأسيساً أولياً. أما ترتيب العلاقة بينه وبين النحو فذلك يتطلب أولاً بيان كيفية نشوء العلوم وفنون المعرفة جملة بعد استقرار ألفاظ اللغة وأوضاعها. لنتابع الفارابي اذن في تحليله «البرهاني» لمراحل «حدوث ألفاظ الأمة واكتمالها» وقيام «الصنائع العامية» أولاً، ثم «الصنائع القياسية» ثانياً، ثم حدوث الملة وعلومها وعلاقتها بالفلسفة ثالثاً.

يقول: «فإذا استقرت الألفاظ على المعاني التي جعلت علامات لها... صار الناس بعد ذلك إلى النسخ والتجوّز في العبارة بالألفاظ فعبر عن المعنى بغير اسمه الذي جعل له أولاً، وجعل الاسم الذي كان لمعنى ما راتباً له دالاً على ذاته، عبارة عن شيء آخر متى كان له به تعلّق ولو كان يسيراً إما لشبه بعيد وإما لغير ذلك... فتحدث حينئذ الاستعارات والمجازات... والتوسع في العبارة بتكثير الألفاظ وتبديل بعضها ببعض وترتيبها وتحسينها، فيبتدىء حينذاك في أن تحدث الصناعة الخطبية أولاً ثم الشعرية قليلاً قليلاً»[19]. فيشتغل أهل هذه اللغة بالخطابة والشعر ويزيدون لغتهم اغناء ويحفظونها من الغريب والدخيل فتكتمل عند ذلك لغتهم وتصبح ديوان أشعارهم وأخبارهم وآدابهم يحفظونها ويتداولونها خلفاً عن سلف «ولا يزالون يتداولون الحفظ إلى أن يكثر عليهم ما يلتمسون حفظه ويعسر، فَيُحْوِجهم ذلك إلى الفكر فيما يسهلون به على أنفسهم فتستنبط الكتابة، وتكون في أول أمرها مختلطة إلى أن تصلح قليلاً قليلاً على طول الزمان... فيدوّنون بها في الكتاب ما عسر حفظه عليهم ولا يُؤمّن أن ينسى على طول الزمان... ثم من بعد ذلك يُرَى أن يحدث صناعة علم اللسان قليلاً قليلاً بأن يتشوق إنسان إلى أن يحفظ ألفاظهم المفردة الدالة عليها بعد أن يحفظ الأشعار والخطب والأقاويل المركبة فيتحرى أن يفردها بالتركيب أو... التقاطها بالسماع من جماعتهم ومن المشهورين باستعمال الأفصح من ألفاظهم»[20] فتنطلق بذلك عملية جمع اللغة (وهنا

---

(١٧) الفارابي، احصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٨)، ص ٥٧.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(١٩) الفارابي، كتاب الحروف، ص ١٤١.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

يضرب الفارابي مثلاً بالطريقة التي جمعت بها اللغة العربية ويذكر القبائل التي أخذت منها. . . الخ). وبعد جمع اللغة يأتي تقنينها ووضع «النحو» لها. ذلك أن اللغة بعد أن تجمع ألفاظها واشعارها وخطبها قد «يحدث للناظر فيها تأمل ما كان منها متشابهاً في المفردة منها وعند التركيب وتؤخذ أصناف المتشابهات منها وبما تتشابه في صنف صنف منها وما الذي يلحق كل صنف منها فيحدث لها عند ذلك في النفس كليات وقوانين كلية فيحتاج فيها حدث في النفس من كليات الألفاظ وقوانين الألفاظ إلى ألفاظ يعبر بها عن تلك الكليات والقوانين حتى يمكن تعليمها وتعلمها»[21] ألفاظ تصير مصطلحات خاصة بعلم اللسان عندهم يخترعونها من حروفهم أو يأخذونها من ألفاظهم المتداولة وهكذا «تحصل عندهم خمس صنائع: صناعة الخطابة وصناعة الشعر، والقوة على حفظ أخبارهم واشعارهم وروايتها (= الأدب) وصناعة علم لسانهم وصناعة الكتابة»[22]. وهذه كلها صنائع عملية «عامية» يحتاج إليها الجمهور والعامة من الناس.

بعد مرحلة حدوث الألفاظ واكتمال اللغة ونشأة العلوم العملية المذكورة وظهور العلوم والصناعات العملية الأخرى التي يحتاجها الجمهور تأتي مرحلة ثانية هي مرحلة «الصنائع القياسية» أي العلوم الاستدلالية. ويكون العلم الطبيعي أول ما يظهر. يقول الفارابي: «فإذا استوفيت الصنائع العملية وسائر الصنائع العامية التي ذكرنا اشتاقت النفوس بعد ذلك إلى معرفة أسباب الأمور المحسوسة في الأرض وفيها عليها وفيها حولها وإلى سائر ما يحس من السماء ويظهر، وإلى معرفة كثير من الأمور التي استنبطتها الصنائع العملية من الأشكال والاعداد والمناظر في المرايا والألوان وغير ذلك. فينشأ من يبحث في علل هذه الأشياء» ويستعمل في بداية الأمر الطرق الخطبية لأنها الطرق التي تكون شائعة بين الناس في تلك المرحلة من تطور التفكير وطرق الإقناع، ويؤدي ذلك إلى اختلاف الآراء وكثرة المعاندات فيبدأ الناس في البحث عن طرق أفضل «. . . ولا يزالون يجتهدون ويختبرون الأوفق. إلى أن يقفوا على الطرق الجدلية بعد زمان، وتميز لهم الطرق الجدلية عن الطرق السوفسطائية، إذ كانوا قبل ذلك يستعملونها غير متميزين»، ثم يتبين لهم بعد ذلك أن الطرق الجدلية نفسها «ليست هي كافية بعد، في أن يحصل اليقين، فيحدث حينئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين. وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية (= الرياضيات) وتكاد تكتمل أو تكون قد قاربت الكمال فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية وتتميز بعض التميز. ويميل الناس مع ذلك إلى علم الأمور المدنية، وهي الأشياء التي هي مبدؤها الإرادة والاختيار، ويفحصون عنها بالطرق الجدلية مخلوطة بالطرق اليقينية وقد بلغ بالجدلية أكثر ما يمكن فيها من التوثيق حتى كادت تصير علمية. ولا تزال هكذا إلى أن تصير الحال في الفلسفة إلى ما كانت عليه زمن أفلاطون. ثم يتداول ذلك إلى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام ارسطوطاليس فيتناهى النظر العلمي وتميز الطرق كلها وتكتمل الفلسفة النظرية والعملية الكلية (= العلم المدني)، ولا يبقى فيها موضع فحص فتصير صناعة تتعلم وتعلم فقط ويكون تعليمها تعليماً خاصاً وتعليماً مشتركاً للجميع. فالتعليم الخاص هو بالطرق البرهانية فقط، والمشترك الذي هو العام فهو بالطرق الجدلية أو بالخطبية أو بالشعرية. غير أن الخطبية والشعرية هما أحرى أن تستعملا في تعليم الجمهور ما قد استقر الرأي فيه وصح بالبرهان من الأشياء النظرية والعملية»[23].

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٥٢. هذا والطرق الجدلية هي التي تكون مقدماتها غير يقينية وانما مشهورة فقط. أما الخطبية فهي التي يلتمس بها اقناع الإنسان في أي رأي كان وتكون المقدمات فيها دون الظن =

هذا، ولا يبقى بعد اكتمال البحث والاستدلال ووقوف الخاصة (= الفلاسفة) على الطرق البرهانية الموصلة إلى «العلم»: إلى الحقائق النظرية والعملية، لا يبقى إلا نقل ذلك إلى الجمهور باستعمال الطرق التي تناسب عقولهم: طرق التخييل وضرب المثل (المرحلة الثالثة والأخيرة). يقول الفارابي: «ومن بعد هذه كلها يحتاج إلى وضع النواميس (= الشريعة) وتعليم الجمهور ما قد استنبط وفرغ منه وصحح بالبراهين من الأمور النظرية، وما استنبط بقوة التعقل من الأمور العملية. وصناعة النواميس فهي بالاقتدار على جودة تخييل ما عسر على الجمهور تصوّره من المعقولات النظرية وعلى جودة استنباط شيء شيء من الأفعال المدنيّة النافعة في بلوغ السعادة وعلى جودة الإقناع في الأمور النظرية والعملية التي سبيلها أن يعلمها الجمهور بطرق الاقناع. فإذا وضعت النواميس في هذين الصنفين وانضاف اليها الطرق التي بها يقنع ويؤدب الجمهور فقد حصلت الملة التي بها عُلِّم الجمهور وأُدِّبوا وأُخِذوا بكل ما ينالون به السعادة». وإذا حصلت الملة حصلت فيهم بعد ذلك صناعة الفقه وصناعة الكلام وتكون «بالطرق المشتركة وهي الطرق الخطبية»[24].

ويخلص الفارابي من هذا العرض التكويني «البرهاني» (= برهاني لأنه ينطلق من المبادىء والبدايات ويلتمس العلل والأسباب. . .)، يخلص الفارابي الى النتيجة التالية وهي أن الفلسفة أسبق زمنياً من الملة، وان الملة، بالتالي، تابعة للفلسفة[25]. وهذه الأسبقية التي للفلسفة على الملة تكون مباشرة، على الشكل الذي ذكرنا، في قوم كان حدوث الفلسفة فيهم «عن قرائحهم وفطرهم أنفسهم». أما إذا لم تكن هذه حالهم فيمكن ان تنقل إليهم من أمة أخرى ملة كانت مؤسسة فيها على فلسفة سبقتها، ثم تنقل اليهم بعد ذلك تلك الفلسفة بعينها فيكون حدوث الفلسفة عندهم متأخراً عن حدوث الملة، وينتج عن ذلك قيام تعارض بينهما. وواضح أنّ الفارابي هنا يتحدث عن التجربة العربية الإسلامية[26]. ويرى الفارابي أن الطريق إلى رفع النزاع وجعل حد للصدام بين الفلسفة والملة هو أن يجتهد الفلاسفة في تفهيم أهل الملة أن ما في ملّتهم هو مثالات لما في الفلسفة، بمعنى أن الحقائق يعبر عنها في الملة بالطرق الخطبية والشعرية والجدلية المناسبة لإفهام الجمهور، أمّا التعبير عن ذات الحقائق بالطرق البرهانية التي تناسب الخاصة، وهم الفلاسفة فذلك ما تعطيه الفلسفة[27].

كيف الطريق إلى ذلك؟ كيف يمكن تفهيم أهل الملة أنّ ما في ملتهم إنما هو مثالات لما في الفلسفة؟ إن الطرق الشعرية والخطبية والجدلية لا تجدي هنا لأن المسألة المطروحة ليست

= القوي. أما الشعرية فهي التي شأنها ان تخيل في الأمر الذي فيه المخاطبة حالاً ما أو شيئاً افضل أو أخص وذلك إما جمالاً أو قبحاً أو جلالة أو هواناً. وأما السفسطائية فهي التي شأنها أن تغلط وتضلل وتلبس وتوهم فيما ليس بحق أنه حق وفيما هو حق أنه ليس بحق. انظر: الفارابي، **احصاء العلوم**.

(٢٤) الفارابي، **كتاب الحروف**، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٢٦) المصدر نفسه. انظر أيضاً: «مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية،» في: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

(٢٧) الفارابي، **كتاب الحروف**، ص ١٥٥.

مسألة معاندة أو إقناع بل هي مسألة «تفهيم» مسألة ترتيب العلاقة بين الدّين والفلسفة ترتيباً برهانياً. فلا بد إذن من اعتماد الطريقة البرهانية، الطريقة التي تنطلق من المبادىء والأصول. لقد أدّى بنا التحليل التكويني لعملية حدوث الألفاظ ونشأة اللغة والعلوم إلى النتيجة التالية وهي أنّ الملة تابعة للفلسفة... إلخ، وبذلك قطعنا أشواطاً هامة في عملية ترتيب العلاقة بين الملة والفلسفة، ومع ذلك فنحن ما زلنا في منتصف الطريق. نعم لقد أصبح في الإمكان تبين الحل. ولكن الحل ذاته، وبالطريقة البرهانية، لا يعطيه التحليل التكويني التاريخي بل إنما يعطيه التحليل الايبيستيمولوجي لطبيعة المعرفة الفلسفية وطبيعة المعرفة الدينية. لا بد إذن من البحث عن «المبدأ» المعرفي الذي يؤسس كلاً من الدين والفلسفة. ولما كان مصدر المعرفة الفلسفية هو العقل ومصدر المعرفة الدينية هو الوحي فيجب البحث عن «مبدأ» العلاقة بين العقل والوحي، أعني النظر في المصدر الذي يأخذ منه كل من الفيلسوف والنبي. فإذا ثبت أن ما يأخذه النبي هو مثالات لما يأخذه الفيلسوف فقد تم البرهان الايبيستيمولوجي على أن ما في الملة هو فعلاً مثالات لما في الفلسفة.

هذه البرهنة الايبيستيمولوجية على وحدة الفلسفة والملة من حيث ان ما في هذه مثالات ومحاكيات لما في تلك، تقع في قلب المنظومة الفلسفية الفارابية، فهي جزء من الرؤية التي تقدمها لنا عن العالم وهي تقع داخلها، ولذلك سنؤجل الخوض فيها إلى الفصل القادم. أما الآن فلنعد إلى المنهج، إلى المنطق، لنتابع الفارابي في تأسيسه له في الثقافة العربية من خلال ترتيب العلاقة بينه وبين النحو وما يرتبط بذلك من الفصل في مسألة العلاقة بين اللفظ والمعنى.

- ٣ -

إذا كان ترتيب العلاقة بين الفلسفة والملّة، على المستوى الايبيستيمولوجي، هو من اختصاص نظرية المعرفة، وإذا كانت هذه تقع كما قلنا داخل المنظومة الفلسفية الفارابية وتشكل تتويجاً لها، مما يجعل من ترتيب العلاقة المذكورة إحدى الخطوات الأخيرة في المذهب، فإنّ ترتيب العلاقة بين المنطق والنحو، بين المعقولات والألفاظ، على المستوى الايبيستيمولوجي، هو بالعكس من ذلك الخطوة الضرورية الأولى لتأسيس المنطق في ثقافة جعلت من النّحو منطقها الخاص، أو على الاقل لا تعطي كبير أهمية للتمييز بين قوانين الألفاظ وقوانين المعقولات. وهكذا فعلاوة على حرص الفارابي، في المقالة التي لخّصناها في الفقرة السابقة، على التمييز بين الألفاظ والمعاني على أساس أنّ هذه تحدث في النفس عند انفعالها بالموضوعات الخارجية وبين الألفاظ باعتبارها وسيلة إشارية تعبيرية عن تلك المعاني، علاوة على ذلك فإن الفارابي لا يتردّد في طرح العلاقة بين النحو والمنطق واللفظ والمعنى، في كتبه الأخرى كلما سمح له السياق بذلك، مما يدل على الأهمية التي كان يوليها هذه المسألة التي شغلت الأوساط العلمية في عصره خصوصاً بعد مناظرة السيرافي مع متّى التي لم يكن الفارابي بعيداً عنها ولا عن أصدائها.

وهكـذا ففي كتابـه **إحصاء العلوم** الـذي اتبـع فيـه نفس الـترتيب الـذي سـار عليـه في عـرضه التكـويني لنشأة اللغـة والعلوم والذي تعـرفنا عليـه في الفقرة الســابقة، مبتـدئاً بعلم اللســان ثم يليـه المنـطق وعلم التعـاليم والعلم الـطبيعي والإلهي والعلم المـدني وعلم الفقـه والكلام، في كتابه هذا، إذن، نجده يخصص القسم الأول من حديثه عن المنطق لبيـان وجوه اللقاء والافتراق بينه وبين علم اللسـان، وبكيفية خاصة: النحو. وهكذا «فصنـاعة المنـطق تعطي بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصـواب ونحو الحق في كـل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات...»[٢٨]، وبالتالي فـ «كل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعـطينا نـظائرهـا في المعقولات»، الشيء الـذي يعني أن العلاقـة بين المنـطق والنحو ليست علاقة تداخل ولا تعاند بل هي علاقة تناسب، وكما يقـول الفارابي فـ «إن نسبـة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ»[٢٩]، وبالتالي فكما أن النحـو ضروري في ميـدانه فـالمنطق ضروري في ميـدانه كـذلك. «وأمـا من زعم أنّ الـدُّرْبـة بـالأقـاويـل والمخاطبات الجدلية، أو الدربة بـالتعاليم مثـل الهندسـة والعدد، تغني عن علم قـوانيـن المنـطق أو تقوم مقـامه وتفعل فعله وتعطي الإنسـان القوة على امتحان كل قول وكل حجة وكـل رأي وتسدد الإنسـان إلى الحق واليقين حتى لا يغلط في شيء من سائر العلوم أصلاً، فهو مثل من زعم أنّ الدربة والارتياض بحفظ الاشعـار والخطب والاستكثار من روايتها يغني في تقـويم اللسان وفي أن لا يلحن الانســان في قوانين النحو، ويقوم مقامهـا ويفعل فعلها وأنه يعطي الإنسان قوة يمتحن بها اعراب كلّ قول هل أصيب فيـه أو لحن. فالـذي يليق أن يجاب بـه في أمر النحو هاهنا هو الذي يجاب به في أمر المنطق»[٣٠].

لا شك أن الكلام هنـا موجّـه إلى النحاة، بـل هو رد مبـاشر على مـا ادعاه أبـو سعيد السيرافي في مناظرته مع متّى من أنّ المنطق لا حاجة إليه وأنّ المعرفـة باللغـة العربيـة ونحوهـا تغني عنه[٣١]. ولكن هل يكفي هذا في اسكات اعتراضات النحاة وفتح الباب بالتالي لتأسيس المنطق في الثقافة العربية؟ كلاّ، إن جوهر المشكلة قائم في النزاع حول علاقـة كل من النحـو والمنطق باللفظ والمعنى. وإذن فالمطلوب هـو ترتيب العـلاقة بـين كل من العلمـين المذكـورين وبين اللفظ والمعنى، ترتيباً يحسم الخلاف والنزاع. فكيف سيحسم الفارابي الضليع في المنطق والنحو معاً، العارف لعدّة لغات في هذه المسألة الدقيقة[٣٢].

---

(٢٨) الفارابي، **احصاء العلوم**، ص ٦٥.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤.

(٣١) السيرافي في مناظـرته لمتى، في: أبي حيـان التوحيـدي، **الامتاع والمؤانسـة**، تحقيق احمد امين واحمد الزين (بيروت: مكتبة الحياة، [د. ت.])، ج ١، ص ١١٠.

(٣٢) معروف أن الفارابي درس النحو ببغداد على ابن السـراج أستاذ السـيرافي، وقد كان امام النحويين في زمانه كما أن ابن السـراج نفسه درس المنطق على الفارابي. أنظر: [أحمد البرمكي] ابن خلكـان، **وفيات الأعيـان وأنباء ابناء الزمان** (مصر: ١٩٣٦)، ص ٢٣٩، وأبو العباس احمد بن القاسم ابن ابي اصيبعـة، **عيون الأنبـاء في طبقات الأطباء** ([د. م.]: كـوتنجن، ١٨٨٤)، ج ١، ص ١٣٦، أنظر أيضـاً: الفارابي، **كتـاب الحروف**، المقدمة، ص ٤٤ ـ ٤٥.

يعالج الفارابي علاقة كلٍّ من النحو والمنطق باللفظ والمعنى من زاوية الخصوص والعموم. فالنّحو خاص لأنه يتعلّق باللغة، واللغات عديدة مختلفة، وبالتالي فلكل لغة نحوها. أما المنطق فهو عام لأنه يتعلق بالعقل والعقل واحد لدى جميع الناس وإذا كان العِلمان يشارك أحدهما الآخر بعض المشاركة من جهة أن موضوعات المنطق «هي المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات»[٣٣]، مما يجعله «يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطي من قوانين الألفاظ» فإنهما يفترقان، مع ذلك، في مسألة أساسية وجوهرية: ذلك «ان علم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ امة ما، وعلم المنطق انما يعطي قوانين مشتركة تعمّ ألفاظ الأمم كلها» باعتبار أنّ في ألفاظ كل لغة «أحوالاً تشترك فيها جميع الأمم، مثل ان الألفاظ منها مفردة ومنها مركبة، والمفردة اسم وكلمة (= فعل) وأداة، وان منها ما هي موزونة وغير موزونة وأشباه ذلك» إلى جانب «أحوال تخص لساناً دون لسان، مثل ان الفاعل مرفوع والمفعول به منصوب والمضاف لا يدخل فيه ألف ولام التعريف، فان هذه وكثيراً غيرها يخصّ لسان العرب، وكذلك في لسان كل أمة أحوال تخصه». وإذن فعندما يتعرض المنطق للألفاظ فهو إنما يعنى بـ «الأحوال» التي تعم ألفاظ سائر اللغات، أما النحو فهو إنما يعنى بـ «الأحوال» التي تخص ألفاظ لغة بعينها.

نعم قد يعنى النحو كذلك بـ «الأحوال» التي نجدها تعم سائر اللغات، ولكن عنايته بها ليست من جهة كون تلك «الأحوال» عامة لجميع اللغات بل من جهة أنها توجد في اللغة التي يعطي النحو قوانينها. وهكذا فـ «ما وقع في علم النحو من أشياء مشتركة لألفاظ الأمم كلّها فإنما أخذه أهل النحو من حيث هي موجودة في ذلك اللسان الذي عمل النحو له، كقول النحويين من العرب: إن أقسام الكلام في العربية اسم وفعل وحرف، وكقول نحويي اليونان: أجزاء القول في اليونانية اسم وكلمة وأداة. وهذه القسمة ليست انما توجد في العربية فقط أو في اليونانية فقط بل في جميع الألسنة. وقد أخذها نحويو العرب على أنها في العربية ونحويو اليونانيين على أنها في اليونانية. فعلم النحو في كل لسان إنما ينظر فيما يخص لسان تلك الأمة وفيما هو مشترك له ولغيره، لا من حيث هو مشترك، لكن من حيث هو موجود في لسانهم خاصة». ويضيف الفارابي موضحاً، وبإلحاح، فيقول: «فهذا هو الفرق بين نظر أهل النحو في الألفاظ وبين نظر أهل المنطق فيها: هو أنّ النحو يعطي قوانين تخصّ الفاظ أمة ما، ويأخذ ما هو مشترك لها ولغيرها، لا من حيث هو مشترك، بل من حيث هو موجود في اللسان الذي عمل ذلك النحو له. والمنطق، فيما يعطي من قوانين الألفاظ إنما يعطي قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم ويأخذها من حيث هي مشتركة ولا ينظر في شيء مما يخصّ ألفاظ أمة ما، بل يوصي أن يؤخذ ما يحتاج إليه من ذلك عن أهل العلم بذلك اللسان»[٣٤].

لا شك أننا هنا أمام ترتيب واضح للعلاقة بين النحو والمنطق في أكثر الميادين مدعاةً لقيام اللبس والاشتباه بينهما، ميدان اهتمام كل منهما بالألفاظ. ومع ذلك فإنّ هذا الترتيب لا يكون واضحاً إلا في ذهن من يعرف عدة لغات، فهو الذي بإمكانه أن يلاحظ «الأحوال» التي تشترك فيها جميع اللغات، و«الاحوال» التي تختص بها كل لغة. أمّا بالنسبة لمن لا يعرف إلا لغة واحدة، هي عالمه ومنطقه، فلا بدّ من بذل مجهود لتعريفه بـ «الأحوال» التي تعرض للألفاظ في لغته والتي ليست خاصة بها، بل يشترك معها فيها جميع اللغات. ولكن كيف؟

---

(٣٣) الفارابي، احصاء العلوم، ص ٧٤.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٧.

كيف يمكن تعريف «المنغلق» في لغته وتفهيمه بأن هناك «أحوالاً»، تعمّ لغته ولغات أخرى؟ ألا نكون في حاجة إلى «لغة» جديدة أي إلى ألفاظ ومصطلحات لا توجد في لغته تكون هي وسيلتنا إلى الكلام معه عن لغته؟ أليس الكلام عن لغة يحتاج إلى لغة ما ورائية خاصة؟ أوليست لغة النحاة مثلاً لغة ما ورائية للغة العرب؟ وإذن فنحن في حاجة إلى لغة منطقية (مصطلحات مفاهيم. . . إلخ) تكون لـ «الأحوال» العامة لألفاظ اللغة العربية كلغة النحاة بالنسبة لـ «الأحوال» الخاصة بألفاظها. فمن أين لنا إذن بهذه اللغة المنطقية؟

تلك هي المسألة التي يطرحها الفارابي في كتابه التنبيه على سبيل السعادة الذي جعله بمثابة مدخل أوّلي للمنطق تعرض فيه للمعاني وكيفية قيامها بالنفس وما يعقب ذلك من التعبير عنها بألفاظ تكون أصنافها على أصناف المعاني المعقولة، لينتهي إلى طرح العلاقة بين المنطق والنحو بكيفية عامة وعلاقته به في المسألة التي تهمّنا هنا بكيفية خاصة، مسألة اللغة المنطقية واللغة النحوية، مسألة المصطلح المنطقي والمصطلح النحوي. هنا يقرّر الفارابي أنّ اللغة المنطقية الخاصّة بـ «الأحوال» العامة لألفاظ لغة ما يمكن أن تؤخذ من اللغة النحوية ذاتها إذا كانت هذه اللغة قد نشأ المنطق فيها أول الأمر. أما إذا كان المنطق سيُنقل إليها من لغة أخرى فإنه لا بدّ في هذه الحالة من التعبير عن تلك «الأحوال» العامة، أي المعاني المنطقية، بما يناسبها من ألفاظ اللغة المنقول إليها ولكن مع التنصيص على أنّ المقصود ليس الدلالة العامة اللغوية لهذه الألفاظ بل الدلالة الخاصة الاصطلاحية. وبهذه الطريقة تصبح المسألة مسألة لغة اصطلاحية خاصة بعلم المنطق، مثلها في ذلك مثل اللغات الاصطلاحية الخاصة بالعلوم الأخرى، بما في ذلك علم النحو ذاته. وبهذه الطريقة، وبهذا الفهم لطبيعة اللغة الاصطلاحية، تصبح دعوى أبي سعيد السيرافي القائلة: «انه لا سبيل إلى إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها»[٣٥]، دعوى غير ذات موضوع لأن الأمر في الواقع ليس «إحداث لغة في لغة» بل اصطناع لغة تتحدث عن المعاني تماماً كما يصطنع النحاة لغة يتحدثون بها عن الألفاظ موضوع نحوهم. كما أن اعتراضه بأن «المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضياً وحكماً لهم وعليهم»[٣٦]، يصبح اعتراضاً غير ذي موضوع كذلك، لأن ما سينقل من لغة اليونان ليس الألفاظ ذاتها ولا المعاني العامة التي تدل عليها الألفاظ في اللغة المتداولة، بل المعاني الاصطلاحية التي تدل على «الأحوال» العامة لألفاظ جميع اللغات، شأن المنطق في هذا شأن العلوم الأخرى.

ذلك هو المعنى التفصيلي لهذه الفقرة التي يختم بها الفارابي كتابه التنبيه على سبيل السعادة والتي لا تخلو عباراتها من بعض الغموض خصوصاً إذا قرئت معزولة عن سياقها العام. (ومن أجل رفع بعض الغموض في عباراتها أضفنا كلمات مكملة شارحة) يقول الفارابي: «ولما كانت صناعة النحو (هي

---

(٣٥) التوحيدي، **الامتاع والمؤانسة**، ج ١، ص ١٢٢. انظر أيضاً: القسم ١، الفصل ١، من هذا الكتاب.

(٣٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٠.

الصناعة) التي تشتمل على أصناف الألفاظ الدالة وجب أن تكون صناعة النحو لها غنى ما في الوقوف والتنبيه على أوائل هذه الصناعة (= المنطق). فلذلك ينبغي أن يأخذ (= المنطقي) من صناعة النحو مقدار الكفاية في التنبيه على أوائل هذه الصناعة أو يتولى بحسن تعديد أصناف الألفاظ التي من عادة أهل اللسان الذي به يدل على ما تشتمل عليه هذه الصناعة إذا اتفق أن لم يكن لأهل ذلك اللسان صناعة تعدد فيها أصناف الألفاظ التي هي في لغتهم. فذلك ما يتبين ما عمل من قدم في المدخل إلى المنطق أشياء هي من علم النحو وأخذ منه مقدار الكفاية، بل الحق أنه استعمل الواجب فيما يسهل به التعليم. ومن سلك غير هذا المسلك فقد أغفل أو أهمل الترتيب الصناعي (= طريقة وضع مصطلحات العلوم). ونحن إذا كان قصدنا أن نلزم فيه الترتيب الذي توجبه الصناعة فقد ينبغي أن نفتتح كتاباً من كتب الأوائل به يسهل الشروع في هذه الصناعة بتعديد أصناف الألفاظ الدالة»[٣٧].

والآن وقد تم تأسيس المنطق من جميع الجهات، جهة استقلال موضوعه عن موضوع النحو، وجهة ترتيب العلاقة بينهما من حيث تناسبهما ومن حيث علاقة كل واحد منهما باللفظ والمعنى، الآن بعد هذه الخطوة الضرورية لا يبقى إلا الشروع في تبيئة الدرس المنطقي ذاته، وبطبيعة الحال سيكون المنطلق هو بيان «الأحوال» العامة التي تعرض للألفاظ، سواء ألفاظ هذه اللغة أو تلك، وبعبارة أخرى لا بد من البدء بشرح «الألفاظ المستعملة في المنطق».

- ٤ -

عرف مبحث «الألفاظ» في المؤلفات المنطقية العربية اهتماماً واسعاً يتجاوز بكثير ما كتبه أرسطو عن الألفاظ في كتابيه المقولات و العبارة، بل ويفوق تحليلات فورفوريوس للألفاظ الخمسة (أو الكليات) في كتابه ايساغوجي. ولا يقتصر هذا الاهتمام على مؤلفات المتأخرين، بل إنه يرجع بالأساس إلى الفارابي الذي خصّص للموضوع عدة مقالات من أهمها كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق. ويأتي على رأس الموضوعات التي اهتمت بها مباحث الألفاظ في المؤلفات المنطقية العربية، منذ الفارابي، موضوع «الكليات». وهذا مفهوم، خصوصاً إذا تذكّرنا ما أبرزناه في فصل سابق[٣٨] من أن أحد الأسباب الرئيسية في الأزمة التي وقع فيها علم الكلام بصدد مشكلة «الأحوال» هو غياب مفهوم «الكلي» من الحقل المعرفي البياني الأصل. ومن دون شك فإنّ إدخال مفهوم ما إلى ثقافة معينة تأسست وترعرعت وبلغت مرحلة نضجها بدونه، كالثقافة العربية البيانية، يحتاج إلى مجهود «بياني» كبير. وهذا ما قام به الفارابي في كتابه المذكور الذي خصص القسم الأكبر منه لشرح معنى «الكلي» وكيفيّة تصنيف المعاني على أساس التدرج من الكلي الأعم إلى الشخصي، أو الجزئي، الأخص. وإذا كنا نستطيع بسهولة معرفة مرجع الفارابي في هذا الموضوع، وهو بدون شك ايساغوجي

(٣٧) الفارابي، كتاب التنبيه على سبيل السعادة، تصحيح محسن مهدي، ص ٢٥ ـ ٢٦. انظر أيضاً: أبو نصر محمد الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨)، المقدمة.

(٣٨) أنظر: القسم ١، الفصل ٦، فقرة ٤ من هذا الكتاب.

فورفوريوس، فإن الفرق كبير بين طريقة عرض هذا الأخير وطريقة الفارابي. لقد تحدّث الفارابي في الموضوع لا حديث المنطقي وحسب، بل أيضاً حديث البياني الذي يخاطب البيانيين بطريقتهم مركّزاً على الجوانب التي تثير اهتمامهم وتلفت انتباههم إلى ما هو غائب عن حقل تفكيرهم.

وهكذا نجد الفارابي يستهل كتابه بمقارنة بين تصنيفات النحاة العرب للألفاظ إلى اسم وفعل وحرف وتصنيفات اليونانيين لها إلى اسم وكلمة وأداة، ملاحظاً انه إذا كان أهل اللسانين العربي واليوناني يتفقون في تصنيف الألفاظ هذا التصنيف الثلاثي فإنّ النحاة العرب لم يهتموا كثيراً بتصنيف الحروف حسب معانيها ودورها في الجملة. يقول: «ومن الألفاظ الدالة: الألفاظ التي يسميها النحويون الحروف التي وضعت دالة على معانٍ. وهذه الحروف هي أيضاً أصناف كثيرة، غير أن العادة لم تجْرِ من أصحاب النحو العرب إلى زماننا هذا بأن يفرد لكل صنف منها اسم يخصه، فينبغي أن تستعمل في تعديد أصنافها الأسامي التي تأدت إلينا عن أهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليوناني، فإنهم افردوا كل صنف منها باسم خاص، فصنف منها يسمّونه الخوالف، وصنف منها يسمونه الواصلات، وصنف منها يسمونه الواسطة، وصنف منها يسمونه الحواشي، وصنف منها يسمونه الروابط»(٣٩).

ونحن نستسمح القارىء إذا نقلنا هنا فقرات مطولة مما كتبه الفارابي في هذا الموضوع، لأن الاطّلاع على النص كما هو سيجعلنا نلمس بوضوح الطريقة البيداغوجية الذكية التي قصد الفارابي بها تحويل اهتمام البيانيين من الألفاظ إلى المعاني ولفت انتباههم إلى رصد الوظيفة المنطقية للحروف داخل الجملة بدل الاقتصار على بيان وظيفتها النحوية. وهكذا فالخوالف هي «كل حرف معجم أو كل لفظ قام مقام الاسم متى لم يصرح بالاسم مثل حرف الهاء في قولنا ضربه... ومثل قولنا أنا، أنت...» **أما الواصلات** «فمنها الحروف التي نستعملها للتعريف مثل ألف ولام التعريف، ومثل قولنا الذي، ومثل حروف النداء ولفظ كل ولفظ بعض» **وأما الواسطة** فـ «هي كل ما قرن باسم ما فيدلّ على ان المسمى به منسوب إلى آخر وقد نسب إليه شيء آخر مثل من وعن وإلى وعلى وما أشبه ذلك». **وأما الحواشي** فمنها «الحروف التي تقرن بالشيء فتدل على أن ذلك الشيء ثابت الوجود وموثوق بصحته. مثل قولنا «إنَّ» مشدّدة النون ومثل ذلك قولنا: إنّ الله واحد وإنّ العالم متناهٍ، فلذلك سمى وجود الشي آنيّته وسمي ذات الشيء آنيّته وكذلك أيضاً جوهر الشيء يسمى آنيّته...» وبعد أن يشير إلى أن من هذا الصنف ما يدل على الكم والمتى (= الزمان) والأين (= المكان) يواصل حديثه عن هذا الصنف فيقول: «ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه مطلوب معرفة وجوده لا معرفة مقداره ولا زمانه ولا مكانه مثل قولنا: هل؟... ومنها ما إذا قرن بالشيء دلّ على أن المطلوب من الشيء تصور ذات الشيء فقط، لا معرفة وجوده ولا معرفة شيء آخر سوى ذاته، لا مقداره ولا زمانه ولا مكانه، وذلك مثل قولنا: ما؟ و: ما هو؟... والأمر الذي يستعمل في إفادة ما يتعرّف بمسألة (= سؤال) ما هو الشيء؟ هو أحد أمرين: إما أن يدلّ عليه بلفظ مفرد، أو يدلّ عليه بلفظ مركب. مثال ذلك قول القائل ما هذا الشيء؟ فَلْنُنْزِلْ أن المسؤول عنه كانت نخلة. فإنّ المجيب متى قال هذا الشيء هو نخلة فقد استعمل في إفادته أمراً يدل عليه باسم مفرد. ومتى قال: هذه شجرة تثمر الرطب، فقد استعمل في الجواب أمراً يدلّ عليه بقول مركب... فالأمر الذي ينبغي أن يستعمل في جواب: ما هو الشيء؟ إذا كان يدل عليه بلفظ مركب، فإنه يسمى ماهية الشيء، ويسمى أيضاً القول الدال على ما هو الشيء أو على جوهر الشيء أو على آنية الشيء أو على طبيعة الشيء ويسمى: قول جوهر الشيء، أيضاً...» **وأما الروابط** فـ «منها

---

(٣٩) الفارابي، **الألفاظ المستعملة في المنطق**، ص ٤٢.

الحرف الذي يقرن بألفاظ كثيرة فيدل على أنّ معاني تلك الألفاظ قد حكم على كل واحد منها بشيء يخصه مثل قولنا «إمّا» مكسورة الألف مشدّدة الميم. ومنها ما يقرن بالشيء الذي لم يوثق بعد بوجوده فيدل على أن شيئاً ما تالياً لم يلزمه مثل قولنا: إن كان، وكلّما كان، ومتى كان، واذا كان، وما اشبه ذلك... ومنها الحرف الذي يقرن بألفاظ فيدلّ على أن كل واحد منها قد تضمّن مباعدة الآخر مثل قولنا: أما... ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه خارج عن حكم سابق في شيء قُدِّم في القول فظن أنه يلحق الثاني مثل قولنا «لكن» المشددة والمخففة و«إلا أنّ». ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه غاية لشيء سبقه مثل قولنا «كي» و«اللام» التي تقوم مقامه. ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه سبب لشيء سبقه في اللفظ أو لشيء يتلوه مثل قولنا «لأنّ» و«من أجل» و«من قبل». ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أن ذلك الشيء لازم عن شيء آخر موثوق به وقد سبقه مثل قولنا «فإذن» وما قام مقامه...»[40].

إن كتاب **الألفاظ المستعملة في المنطق** للفارابي هو مدخل إلى المنطق وبالتحديد إلى دراسة المقولات. كما يؤكد الفارابي ذلك بنفسه[41]. وإذا عرفنا أنّ معاني الحروف التي ذكرنا وغيرها مما هو مشروح في كتاب الفارابي، المذكور، غير موجود في كتاب **إيساغوجي** لفورفوريوس الذي يتناول بالشرح والتحليل الألفاظ الخمسة وحدها (= الكليات) أدركنا إلى أي مدى هو أصيل هذا المدخل الذي كتبه المعلم الثاني. هو أصيل لا لأن هذه التصنيفات هي من وضع الفارابي، فلقد رأيناه يصرح بأنها تصنيفات «أهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليوناني» بل لأنها أحسن مدخل إلى المنطق في ثقافة يتخذ أهلها من اللغة ونحوها السلطة المرجعية الأولى، كالثقافة العربية. إن الأمر يتعلق لا بمجرد تصنيف لحروف وألفاظ توجد في اللغة العربية كما توجد في غيرها من اللغات، بل يتعلق الأمر في الحقيقة بفتح نوافذ عريضة على عالم آخر، غير عالم البيان، عالم تصنف فيه الألفاظ حسب دلالتها المنطقية وليس حسب تأثيرها النحوي (= النصب، الجرّ، الجزم). والفرق بين التصنيفين واضح: تصنيف الألفاظ حسب دلالتها المنطقية يجعل اللفظ تابعاً للمعنى، أما تصنيفها حسب تأثيرها النحوي فيجعل المعنى تابعاً للفظ[42]، ومن دون شك فإن سلوك الفارابي هذا المسلك في ترتيب العلاقة بين النحو والمنطق يفتح أعين النحاة العرب على عالم آخر غير العالم الذي شيّدوه منذ سيبويه مما نتج عنه تأثرهم بالمنطق واستعانتهم بتصنيفاته وتقاسيمه كما يبدو ذلك واضحاً في كتاب **الأصول في النحو** الذي وضعه ابن السراج العالم النحويّ الكبير.

على أنّ النحاة لم يكونوا وحدهم المخاطبين من طرف الفارابي، بل كان هناك أيضاً المتكلِّمون هؤلاء الذين شيدوا لأنفسهم ولزملائهم البيانيين رؤية للعالم ترى في كل شيء جواهر فردة، أي أجزاء لا تتجزّأ مما أوقعهم في مأزق خطير وضعت علم الكلام في أزمة منهجية وبنيوية. إن تصنيفهم أشياء العالم كلّها إلى جواهر فردة وأعراض، هي أيضاً لا تتجزأ ولا تبقى زمانين، قد جعلهم سجناء نزعة ذرية مفرطة سواء على مستوى نظريتهم في الوجود

---

(40) المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٥٦.

(41) المصدر نفسه، ص ١١١.

(42) انظر: القسم ١، الفصل ١، فقرة ٢ من هذا الكتاب.

أو على مستوى نظريتهم في المعرفة، نزعة ذريّة تجهل جهلاً تاماً مفهوم «الكلي» ومفاهيم «الجنس» و«النوع» و«الوجود الذهني». . . إلخ، وهي المفاهيم التي بدونها لا يستطيع العقل - القديم - السيطرة على شتات الظواهر ولا التماس الوحدة في الأشياء وراء الاختلاف الظاهري فيها. ومن دون شك فلقد كان الفارابي واعياً تمام الوعي لضخامة المجهود الذي كان عليه أن يبذله للتمكن من إدخال هذه المفاهيم التي يقوم عليها البرهان منهجاً ورؤية، إلى حظيرة الحقل المعرفي العربي الذي كانت تؤطّره النظرة البيانية التجزيئية على كافة المستويات. لذلك نجده يشرح مفهوم «الكلي» و«الكليات الخمس» وعلاقة بعضها ببعض بأسلوب المعلم الذي يهيمن على خطابه الهاجس التربوي، فتراه يبسط العبارة وينوّعها ويكثر من ضرب الأمثلة مجتهداً في جعل مخاطبه يستوعب المسألة المطروحة استيعاباً تاماً واضحاً.

لنستمع إليه يشرح مفهوم «الكلي» بعد أن ذكّر بتقسيم الألفاظ الدالة إلى اسم وكلمة وحرف. وبعد أن بيّن معنى «الموضوع» و«المحمول» في الاصطلاح المنطقي، موظّفاً في ذلك المفاهيم النحوية البيانية: فـ «الموضوع» هو الموصوف، والمسند إليه، والمخبر عنه. و«المحمول» هو الصفة، والمسند، والخبر، منبهاً إلى أن المقصود هو المعنى وليس اللفظ: أي المعنى هو الذي هو موصوف ومسند إليه ومخبر عنه، والمعنى هو الذي هو صفة وخبر ومسند[43]، بعد ذلك يقول شارحاً معنى الكلي: «والمعاني المفهومة عن الأسماء منها ما شأنها أن تحمل على أكثر من موضوع واحد وذلك مثل المعنى المفهوم من قولنا «إنسان» فإنه يمكن أن يحمل على زيد وعلى عمرو وعلى غيرهما، فإن زيداً هو إنسان وعمراً هو إنسان وسقراط هو إنسان. وكذلك «الأبيض» قد يمكن أن يحمل على أكثر من واحد، وكذلك «الحيوان» و«الحائط» و«النخلة» و«الفرس» و«الكلب» و«الحمار» و«الثور» وما أشبه ذلك، فإن هذه المعاني المفهومة من جميع هذه، شأنها أن تُحملَ على أكثر من واحد. ومنها ما ليس من شأنها أن تُحمل على أكثر من موضوع واحد، لكن إما أن لا تحمل أصلاً وإما إذا حملت حملت على واحد فقط. وذلك مثل المعاني المفهومة من قولنا «زيد» و «عمرو» و «هذا الفرس» و«هذا الحائط»، أو كل ما أمكنت الإشارة إليه وحده، مثل «هذا البياض» و«هذا السواد» و«ذلك المقبل» و«هذا الداخل»، فإنّ هذه المعاني اما أن لا تحمل على شيء أصلاً، واما إن حملت فإنما تُحمل على شيء ما وحده لا غير. وليس شيء من هذه شأنه أن يُحمل على أكثر من موضوع واحد، فإن التي لا تحمل على شيء أصلاً فإنها ليست تحمل على أكثر من موضوع واحد، ولا أيضاً على موضوع واحد. وأما التي تحمل منها فإنها إنما تحمل على موضوع واحد فقط مثل قولنا: «ذلك الداخل هو زيد» و «هذا الذي يمشي هو عمرو» و «الذي بناه فلان هو هذا الحائط» و «الذي سبق هو هذا الفرس». فإن المحمولات في هذه كلها إنما تحمل على ذلك الموضوع الذي أخذ في هذا القول وحده ولا يمكن أن يحمل على غير ذلك الموضوع أصلاً وأما المعنى المفهوم من قولنا «إنسان» فإنه متى حمل على موضوع ما أمكن أن يؤخذ بعينه محمولاً على موضوع آخر. فالمعاني التي شأنها أن تحمل على أكثر من واحد تسمّى: المعاني الكلية، والمعاني العامة، والمعاني العامية، والمعاني المحمولة على كثيرين. وما لم يكن من شأنه أن يحمل على أكثر من واحد لكن إما أن لا يحمل على شيء أصلاً واما أن يحمل على واحد فقط لا غير، فإنها تسمى الأشخاص»[44].

لقد كان لا بد إذن من كل هذا التبسيط وهذا التنويع في العبارة وهذه الأمثلة المتعددة

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٧ - ٥٨.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٥٩.

لشرح معنى «الكلي»، ومعنى مقابله «الجزئي»، **لأن الأمر يتعلق ليس فقط بشرح مفهوم من المفاهيم. بل بنقل مفهوم جديد إلى بنية فكرية لا تعرفه وتشتغل بدونه.** والفارابي كان يعرف هذا جيداً. كان يعرف أن الأمر يتعلق بما نعبر عنه نحن اليوم بـ «**تجديد العقل العربي**»، وكان يدرك أكثر مما ندرك نحن اليوم، أن تجديد عقل ما يحتاج إلى مخاطبة هذا العقل بالأسلوب الذي تعوّد الانصات إليه، وكلما أمكن: بالوسائل التي يستعملها هو نفسه. إن ذلك هو السبيل الوحيد الذي يجعل العقل المراد تجديده ينصت ويستوعب. اما اصطناع الغموض في العبارة أو عدم التمكن من التحرر منه، أما نقل الأفكار في نفس غلافها الأصلي وعدم القدرة على إلباسها غلافاً يأنس إليه العقل المنقول إليه، اما الطريقة التي يكتب بها كثير من دعاة «التجديد» في الفكر العربي المعاصر، فإن ردّ الفعل إزاءها، من طرف العقل الذي تخاطبه، لن يختلف عن رد فعل أبي سعيد السيرافي إزاء التراجمة الذين كانوا يلتزمون النقل الحرفي ويكتبون بلغة غير بيانية ولا مُبينة، ردّ الفعل الذي عبر عنه السيرافي بقوله: «لا سبيل إلى إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها».

وبعد فلن يكون في إمكاننا هنا متابعة الفارابي في شروحه لـ «الكليات» وأنواعها واشتراكها في الحمل على أشخاص.. إلخ، ليس فقط لأن المجال هنا لا يتسع لذلك، بل أيضاً لأن هدفنا ليس شرح موضوعات المنطق بل بيان الكيفية التي تم تأسيسه بها في الثقافة العربية. فلننتقل إذن إلى جانب آخر من موضوعنا، الجانب الذي يتعلّق بالكيفية التي رتبت بها موضوعات المنطق في الثقافة العربية بعد انتقاله إليها، والتعرف بالتالي على ما عسى أن يكون قد تعرضت له بنيته العامة من تعديلات وتحويرات.

- ٥ -

مباحث المنطق عند أرسطو ثلاثة رئيسية: المقولات والعبارة والتحليلات، الأولى والثانية (أو القياس الجامع بما فيه القياس البرهاني). وقد احتفظ المنطق بهذا التقسيم الثلاثي، في العالم اللاتيني، إلى العصر الحديث حيث نجد دائماً مبحث التصور (أو منطق المفهوم) ومبحث القضايا (أو منطق الحكم) ومبحث القياس (أو منطق الاستدلال). على أن من المناطقة المحدثين من اختصر المباحث الثلاثة في اثنين هما نظرية الحكم ونظرية الاستدلال، باعتبار أن التصوّر لا يتحقق منطقياً إلا إذا كان جزءاً في قضية، أي في حكم. أما المناطقة العرب فقد ساروا على نهج الفارابي الذي جعل مباحث المنطق قسمين رئيسيين هما: مبحث التصور ومبحث التصديق، وذلك باعتبار أن «العلم» هو إما **تصور** شيء مفرد، وإما **تصديق** أي حكم على شيء بشيء. ومن دون شك فلقد كان لإشكالية اللفظ والمعنى في الثقافة العربية وزنها في هذا التصنيف الذي يجعل التصور أحد قسمي المباحث المنطقية، بدل الحكم.

على أنّ ما يهمنا هنا ليس هذا التقسيم ذاته بل إبراز الكيفية التي عمل بها أبو نصر الفارابي على تبيئة المفاهيم المنطقية في الثقافة العربية التي كانت إلى عهده ثقافة بيانية في

الجملة (وهل تغير الوضع اليوم؟) ومع ذلك فلا بد من القول إن تصنيف جميع معارف الناس إلى صنفين: تصوّر وتصديق، تصنيف لم يكن مألوفاً في الحقل المعرفي البياني الذي له تصنيفاته الخاصة مثل تقسيم «العلم» إلى علم قديم وعلم محدث، أو إلى علم ضروري وعلم مكتسب، وكتصنيف المعلوم إلى موجود ومعدوم... الخ[٤٥]. من أجل ذلك كان لا بدّ من شرح هذا التصنيف الجديد شرحاً بيانياً وافياً. يقول الفارابي: «والتعليم قد يكون بسماع وقد يكون باحتذاء. والذي بسماع هو الذي يستعمل المعلم فيه القول، وهذا يسميه ارسطاطاليس: التعليم المسموع[٤٦]. والذي يكون باحتذاء هو الذي يلتئم بأن يرى المتعلم المعلم بحال ما في فعل أو غيره فيتشبه به في ذلك الشيء أو يفعل مثل فعله فيحصل للمتعلم القوة على ذلك الشيء أو الفعل. والأمور التي يلتئم تعليمها بقول فإنّ منها ما قد يمكن أن يكون باحتذاء ومنها ما شأنه أن يكون بالقول فقط لا غير. أحدها أن يتصوّر ذلك الشيء ويفهم معنى ما سمعه من المعلم وهو المعنى الذي قصده المعلم بالقول. والثاني أن يقع له التصديق بوجود ما تصوّره أو فهمه عن لفظ المعلم. والثالث حفظ ما قد تصوره ووقع له التصديق به... والأمور التي تستعمل (= في التعليم) انما يُنْحَى بها نحو تلك الأحوال الثلاثة التي ينبغي أن تحصل للمتعلم في الشيء الذي يتعلمه. وهذه الأمور كثيرة منها: استعمال الألفاظ الدالة على الشيء، وحدّ الشيء، وأجزاء حدّه، وجزئياته، وكلياته، ورسوم الشيء، وخواصّه، وأعراضه، وشبيه الشيء، ومقابله، والقسمة، والمِثال، والاستقراء، والقياس، ووضع الشيء بحذاء العين. وهذه كلها ما عدا القياس قد تنفع في تسهيل الفهم والتصور. وأما القياس فإن شأنه أن يوقع التصديق بالشيء فقط. والذي قصدنا أن يقع به التصديق ينبغي أن يتصور قبل ذلك على الكفاية ثم يطلب التصديق به. فإن عُلِمَ صدقه بنفسه لم يحتج إلى القياس وإن لم يُعلَم بنفسه استعمل القياس في تبيين صدقه»[٤٧].

ويحلّل الفارابي الأمور التي «تنفع في تسهيل الفهم والتصور» والتي حصرها كما رأينا في الألفاظ الدالة على الشيء وحدّ الشيء وأجزاء حدّه... الخ فيبين دور كل منها وأهميته في عملية التصور ونوع التصور الذي تكسبه للإنسان وما يحدث من إبدال بعضها مكان بعض... الخ، لينتقل بعد ذلك إلى شرح معنى القياس، وليؤكد بصفة خاصة على أن **القياس يجري على مستوى المعاني وليس على مستوى الألفاظ**، وأن الترتيب الذي يجب أن يتوخى في القياس هو ذلك الذي يجري في الذهن على المعاني وليس على الألفاظ. لنستمع إليه يقرر هذا المعنى بكل اصرار والحاح، يقول: «والمقاييس بالجملة هي أشياء ترتب في الذهن ترتيباً ما، متى رتبت ذلك الترتيب أشرف بها الذهن لا محالة على شيء آخر قد كان يجهله من قبل فيعلمه الآن ويحصل حينئذ للذهن انقياد لما أشرف عليه أنه كما علمه» ويبيّن «أن الأشياء التي ترتب فيشرف الذهن بها على شيء كان يجهله قبل ذلك فيعلمه ليست هي ألفاظ ترتب، إذ كان ما يشرف به الذهن بهذا الترتيب هو ترتيب أشياء في الذهن، والألفاظ إنما ترتب على اللسان فقط. وأيضاً فإن الألفاظ لو أمكن أن ترتَّب في النفس هذا الترتيب لكان الذي اليه يتخطّى الذهن عمّا رتب هذا الترتيب فيعرفه هو أيضاً لفظ ما، لا معنى معقول، اذ كان ما يتخطى اليه الذهن عن الذي رتب هذا الترتيب له تعلق بالأشياء التي رتبت. وليس يجوز متى رتبت الألفاظ

(٤٥) أنظر: القسم ١، الفصل ٦، فقرة ٣ من هذا الكتاب.

(٤٦) ومنه «السماع الطبيعي» أو «سمع الكيان»، وهو العنوان الذي أعطاه العرب لكتاب: أرسطو، الفيزياء، لأن هذا الأخير كان يلقي دروسه في هذه المادة ماشياً والمريدون يسمعون.

(٤٧) الفارابي، **الألفاظ المستعملة في المنطق**، ص ٨٨.

وحدها، بلا معنى يعتقد منها، أن يتعلق بها على التوالي واضطرار معنى معقول أصلاً. وإذا كان ما يتخطى اليه الذهن عن الأشياء التي رتبت معاني معقولة وكانت هذه ليس يمكن أن يتخطى إليها بألفاظ فقط يسبق ترتيبها، فبالضرورة يلزم أن تكون الأشياء المرتبة السابقة ليست ألفاظاً. وأيضاً فإن الذهن لما كان اشرافه على كل شيء كان يجهله من قبل ذلك إنما يكون عن أشياء سبقت معرفتنا، والأشياء التي سبقت معرفتنا بها هي الأشياء التي تقدمت خيالاتها في النفس واعتقد فيها أنها حق، والتي سبقت خيالاتها في النفس هي المعقولات عن الألفاظ لا الألفاظ، والتي ترتّب فيشرف منها الذهن هي بهذه الحال، فبين أنّ الأشياء التي ترتّبت في الذهن ليست هي الألفاظ لكن معاني معقولة. وأيضاً فإن الأشياء التي شأنها أن تعلم هي الأشياء التي شأنها أن تكون واحدة عند الجميع، والألفاظ الدالة ليست واحدة بأعيانها عند الجميع. فبيّن أنّ المقصود معرفته من الأشياء هي الألفاظ الدالة عليها. فإذن ولا ما يتخطى عنه الذهن هي أيضاً ألفاظ مرتّبة، إذ كانت تلك أيضاً يجب أن تكون قد علمت من قبل. وأيضاً فإنّ الأشياء التي شأنها أن ترتّب هذا الترتيب هي الأشياء التي شأنها أن تؤخذ في الذهن بالطبع والضرورة، والألفاظ الدالة هي باصطلاح. فإذن لا شيء مما يرتب هذا الترتيب هو اللفظ الدال على الشيء. وأيضاً فليست الأشياء التي ترتب في الذهن هذا الترتيب، حتى يكون عن ترتيبها قياس، هي معان مقرونة بها ألفاظها الدالة عليها، من قبل أنه لا فرق بين أن يقال ذلك وبين أن يقال انها معان مقرونة بها الخطوط الدالة عليها. وإذ كان قد تستعمل الاشارات والتصفيق وأشباه ذلك دالة على المعاني المعقولة فلا فرق بين أن يقال في التي ترتب انها معان مقرونة بالألفاظ الدالة عليها وبين أن يقال انها معان معقولة مقرونة بالخطوط الدالة عليها أو بالإشارات الدالة عليها، فإن كانت الألفاظ الدالة تصير متى رتبت مقاييس لزم أن يكون ترتيب الاشارات أيضاً مقاييس لذلك السبب بعينه أو تكون الخطوط كذلك، وكل ذلك ضحكة وهزؤ»[٤٨].

ومن دون شكّ فإنّ القارىء الذي لا يستحضر في ذهنه الإشكالية التي كانت سائدة في الفكر العربي على عهد الفارابي، إشكالية اللفظ والمعنى وما تفرع عنها من الصدام بين النحو والمنطق، **لا شك أنّ هذا القارىء، الذي قد يقرأ النص السابق مقطوعاً عن انتمائه الإشكالي**، سيأخذ على الفارابي هذا التكرار وهذا الإلحاح «الزائد» على مسألة «واضحة»، مسألة كون الاستدلال يتم على مستوى المعاني والأفكار وليس على مستوى الألفاظ. غير أن الفارابي كان يعرف ما يفعل. لقد كان الاستدلال في الحقل المعرفي البياني، وما يزال، يتم انطلاقاً من الألفاظ، وكان الاستنباط يعني استخراج المعنى من اللفظ كما يستخرج الماء من البئر، كما بيّنا ذلك في حينه[٤٩]، ولذلك فإذا نحن وجدنا الفارابي يلحّ ويؤكد على «أن المقاييس - أي الاستدلالات القياسية - هي معقولات ترتّب في النفس. . . »وليست ألفاظاً، مستشهداً بقول أرسطو في كتاب البرهان «والبراهين ليست تكون عن النطق الخارج لكن عن النطق الداخل»[٥٠]، فلأنه يخاطب البيانيين عموماً والنُّحاة خصوصاً. ولذلك نجده يعود مرة أخرى، في آخر كتابه، إلى طرح العلاقة بين المنطق والنحو، وذلك في سياق حديثه عن طبيعة المنطق هل هو آلة لاكتساب المعرفة في أي مجال كان، أم أنه جزء من الفلسفة، أم أنه آلة وجزء منها في آن واحد؟ فلنختم، إذن، لقاءنا هنا مع «المعلم الثاني»، بالتعرف على رأيه في هذه المسألة، فإنه سيكون

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٠٠ - ١٠٢.
(٤٩) عالجنا هذه المسألة في: القسم ١ من هذا الكتاب.
(٥٠) الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص ١٠٢.

له، أعني لهذا الرأي، شأن كبير كما سنلاحظ بعد قليل.

يقول الفارابي: «وأمّا نسبته ـ أي المنطق ـ فإنّ هـذه الصناعـة قد يمكن أن تـذهب الظنـون فيها أنها جزء من صناعة الفلسفة، إذ كان ما تشتمل عليه هذه الصناعة هو أيضاً أحد الأشياء الموجـودة. (= باعتبـار أنّ الفلسفة تبحث في جميع الموجودات) لكن هـذه الأشياء، وإن كـانت أحد الموجودات (= المعقـولات موجودات) فإن هذه الصناعة ليست تنظر فيها ولا تعرفها من جهة ما هي أحد الموجـودات، لكن بما هي آلـة يقوى بها الإنسان على معرفة الموجودات، كما أن صناعة النحو تشتمل على الألفاظ. والألفاظ أحـد الموجـودات التي يمكن أن تعقل، لكن صناعة النحو ليست تنظر فيها على أنها أحد الأشياء المعقولـة، والا فقد كـانت تكون صناعة النحو، وبالجملة صناعة علم اللغة تشتمل على المعاني المعقـولة، وليست كـذلك. والألفـاظ الدالّـة وإن كانت أحد الموجودات التي يمكن أن تعقل فإنّ صناعة النّحو ليست تعرفها على أنها معانٍ معقولـة، لكن على أنها دالة على المعاني المعقولة، فتأخذها على أنها خارجة عن المعقولات أصلاً، إذ كان ليس ننظر فيها من هذه الجهة، فكـذلك صنـاعة المنـطق وإن كان مـا تشتمل عليهـا هي أحـد المـوجـودات فليست ننـظر فيهـا عـلى أنها أحـد الموجودات، لكن على أنها آلة نتوصل بها إلى معرفة الموجودات فنأخذها كأنّها شيء آخر خـارجة عن المـوجودات وعلى أنها آلة لمعرفة الموجودات. فكذلك ليس ينبغي أن يعتقـد في هذه الصنـاعة أنها جـزء من صناعـة الفلسفة ولكنها صناعة قائمة بنفسها وليست جزءاً لصناعة أخرى ولا أنها آلة وجزء معاً»[51].

ـ ٦ ـ

المنـطق «آلة نتـوصَّـل بهـا إلى معرفـة الموجـودات». تلك هي الفكرة التي انـطلق منهـا الغزالي للتبشير بـ «المنطق» داخل الدائرة البيانية نفسهـا، تارة بـاسمه المعـروف وتارة بـأسماء «بيانية» مثل «محك النظر» و «معيار العلم»و «مناهج الأدلة»و «ميزان النـظر»... الخ. والحق أنه إذا كان هناك من شخصية علمية يـرجع إليهـا الفضل، بعـد الفارابي، في تـوظيف المنطق في الحقل المعرفي البياني فهي شخصية الغزالي. لقد نزل «حجة الإسلام» بكامـل ثقله في الميدان فسخّـر سلطته كفقيـه أصولي كبـير وكمتكلم حاضر الحجـة وكعالم مـطلع على مختلف منـازع الثقـافة العـربية الإسـلامية في عصره، سخّـر ذلك كله للدعـوة إلى اعتـماد المنـطق في العلوم البيانية وبكيفية خاصة في علم الكلام. وعلى الرغم من أن الغزالي قد جنّد نفسه ـ أو جنـدته الدولة التي كان يتكلم باسمهـا[52]، للرد على الفلاسفة وبيان «تهافتهم» والتشكيك في جدوى علومهم جملة وازناً كل ذلك بميزان الدين كما يفهمه، على الرغم من ذلك لم يـتردد في استثناء المنطق والدفاع عنه مؤكداً أنّ «المنطق ليس مخصوصاً بهم وإنما هو الأصل الذي نسميـه في فن الكلام كتاب النظر وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول»[53].

ومع أن الغزالي قد عانى من أزمة فكرية حادة جعلته يختار التصوف كحل فانه بقي على موقفه المناصر للمنطق إلى آخر أيامـه. فقد كتب في المنقـذ من الضلال والمـوصل إلى ذي العـزة

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٥٢) انظر: الجابري، **تكوين العقل العربي**، ج ١، الفصل ١١.

(٥٣) أبـو حامـد محمد بن محمـد الغزالي، **تهـافت الفلاسفـة**، تحقيق سليمان دنيـا، ط ٢ (القاهـرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ٨٥.

والجلال وهو الكتاب الذي يحكي فيه أزمته الروحية، كتب يقول: «واما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً واثباتاً، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه، وان العلم اما تصور وسبيله معرفة الحد واما تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات وزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعبات... وأي تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يجحد وينكر. فإذا أنكر لم يحصل من انكاره عند أهل المنطق الا سوء الاعتقاد في عقل المنكر بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار»[٥٤].

ومن دون شك فإن هذه الفتوى الدينية الصادرة من «حجة الإسلام» الإمام الغزالي ستفتح الباب على مصراعيه أمام المنطق ليدخل الدائرة البيانية مطلوباً وليس طالباً، بعد أن دخلت مرافعة السيرافي ضده في طي النسيان.

ولم يقتصر الغزالي على هذا الدور التبشيري بالمنطق بل ألّف فيه بلغة مبسطة متبنياً مشروع ابن حزم[٥٥] في التمثيل لقواعد المنطق بأمثلة من الفقه والكلام، ولم يتردد في صياغة مضمون بعض الآيات القرآنية على شكل قياس ليظهر أن القرآن قد استعمل القياس المنطقي في استدلالاته. وهكذا ففي كتابه **القسطاس المستقيم** يحصر الغزالي طرق الاستدلال في القرآن في ثلاثة تؤول كلها إلى القياس الأرسطيّ. هذه الطرق الاستدلالية يسميها «موازين القرآن» وهي: «ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند». ويمثل للميزان الأول بعدة آيات منها قوله تعالى على لسان ابراهيم: ﴿فإنّ الله يأتي بالشمس من المشرق فأتِ بها من المغرب فبهت الذي كفر﴾ (البقرة: ٢٥٨)، ويصوغها الغزالي على شكل قياس فيقول: «كل من يقدر على اطلاع الشمس فهو الإله، فهذا أصل (= مقدمة كبرى) والهي هو القادر على الاطلاع، وهذا أصل آخر (= مقدمة صغرى)، فلزم من مجموعها بالضرورة أن الهي هو الاله دونك يا نمرود»[٥٦]. كما يمثل للميزان الثاني بآيات منها قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا﴾ (الأنبياء: ٢٢) ويصوغها في صورة قياس كما يلي: «لو كان للعالم إلهان لفسدتا، فهذا أصل. ومعلوم أنهما لم تفسدا وهذا أصل آخر، فيلزم عنهما نتيجة ضرورية وهي نفي إلهين». أما الميزان الثالث فيمثل له كذلك بعدة آيات منها: ﴿قل من يرزقكم من السماوات والأرض، قل الله. وإنّا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ (سبأ: ٢٤)، ويصوغ الآية على شكل قياس فيقول: إنّا أوْ إياكم لعلى ضلالٍ مبين، فهذا أصل، ومعلوم أنّا لسنا في ضلال، وهذا أصل. والنتيجة أنكم في ضلال. ويبرر الغزالي تسميته لهذه

---

(٥٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد (بيروت: دار الاندلس، ١٩٨١)، ص ١٠، ١٠٣ - ١٠٤.

(٥٥) كان أبو محمد علي بن محمد ابن حزم السباق إلى الدعوة إلى ادخال المنطق في الدائرة البيانية بتبسيط العبارة واستعمال الأمثلة الفقهية والمأخوذة من الحياة العامة. وقد ألف في ذلك كتابه: **التعريب لحدود المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، تحقيق احسان عباس (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٥٩)، وكان الغزالي قد أثنى على مؤلفات ابن حزم.

(٥٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **القسطاس المستقيم**، تحقيق فيكتور شلحت (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩)، ص ٤٧.

الأنواع من القياس فيقول: إنّ الميزان الأول يقوم على التعادل لأن فيه أصلين متعادلين كأنهما كفّتان متعادلتان، أما الثاني فيقوم على التلازم لأن أحد الأصلين يشتمل على جزءين أحدهما لازم والآخر ملزوم. أما الثالث فيقوم على التعاند لأنه يقوم على حصر قسمين بين النفي والإثبات فيلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر ومن نفي إحدهما ثبوت الآخر[٥٧]. وواضح أن الميزان الأول هو القياس الحملي في شكله الأول أما الثاني فهو القياس الشرطي المتصل، أو الاستثنائي، والثالث هو قياس الخلف.

ولعل أشهر عمل قام به الغزالي من أجل تبيئة في المنطق في الحقل المعرفي البياني هو تصديره كتاب المستصفى من علم أصول الفقه بمقدمة في المنطق قال عنها في بدايتها انها «مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه اصلاً»[٥٨]. وكان الأصوليون قبله يقدمون لمؤلفاتهم بمقدمات من علم الكلام يؤسسون بها مذهبهم الفقهي، وقد أراد الغزالي أن يجعل المنطق هو الذي يؤسس أصول الفقه وليس علم الكلام، فوضع هذه المقدمة على صدر كتابه ليتمكن من لا يعرف المنطق من الاطلاع على الكيفية التي يجب أن تسبر بها الأدلة وتختبر. ومع ذلك يبقى كتابه معيار العلم أهم كتبه المنطقية لأنه عرض فيه مباحث المنطق عرضاً مبسطاً مستعملاً الأمثلة الفقهية، الشيء الذي يجعله سهل التناول على البيانيين. وكان هدفه تحقيق أمرين: «أحدهما تفهيم طرق الفكر والنظر وتنوير مسالك الاقيسة والعبر» انطلاقاً من أن المنطق «بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض بالنسبة إلى الشعر والنحو بالإضافة إلى الاعراب» وبالتالي فكل من لا يتخذ المنطق ميزاناً ومعياراً في المسائل الفكرية فهو «فاسد العيار غير مأمون الغوائل والأغوار»، وثانيهما تفهيم الفقهاء «أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه وعياره بل في مآخذ المقدمات فقط»[٥٩].

وكما عمل الغزالي على تبيئة المنطق في ميدان الفقه عمل على تطبيقه في ميدان علم الكلام. والحق أن كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، هو أوسع تطبيق للقياس المنطقي في علم الكلام. لقد حصر الغزالي مناهج الأدلة في ثلاثة: **الأول** سمّاه «السبر والتقسيم» (القياس الشرطي المنفصل) و «هو أن نحصر الأمر في قسمين فيلزم منه ثبوت الثاني، كقولنا: العالم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديماً فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثاً». ويوضح الغزالي كيف أن هذا «المنهج» يقوم على استفادة نتيجة لازمة من مقدمتين أو أصلين، هما «قولنا: العالم إما قديم أو حادث» من جهة و «قولنا: ومحال أن يكون قديماً» من جهة ثانية. ويلحّ الغزالي على ضرورة تقديم مقدمتين لحصول النتيجة وان المقدمة الواحدة لا تنتج شيئاً.

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٥٨) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم اصول الفقه، ص ١٠. هذا وكان أبو الحسين البصري أول من حذف المقدمات الكلامية من أصول الفقه في: أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ولكنه لم يعوضها بأية مقدمة في المنهج.

(٥٩) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١)، ص ٥٩ - ٦٠.

يقول: «وكل علم مطلوب فلا يمكن أن يستفاد إلا من علمين هما أصلين، ولا كل أصلين، بل إذا وقع بينهما ازدواج على وجه مخصوص وشرط مخصوص». أما المنهج الثاني فلا يسميه الغزالي ولكن يعرفه بقوله: «ان نرتّب أصلين على وجه آخر مثل قولنا: كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وهو أصل. والعالم لا يخلو عن الحوادث، فهو أصل آخر. فيلزم منهما صحة دعوانا وهو أنّ العالم حادث وهو المطلوب» (الشكل الأول من القياس الحملي). أما المنهج الثالث ولا يسميه أيضاً، فيعرفه بقوله: «ان لا نتعرض لثبوت دعوانا، بل ندعي استحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفض إلى المحال، وما يفضي إلى المحال فهو محال لا محالة. مثاله قولنا: ان صح قول الخصم ان دوران الفلك لا نهاية له لزم منه صحة قول القائل ان ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه، ومعلوم أن هذا اللازم محال، فيعلم منه لا محالة ان المفضى إليه محال وهو مذهب الخصم»[٦٠] (= قياس الخلف).

هكذا يعرض الغزالي مجمل علم الكلام الأشعري في صورة دعاوى يصوغها على شكل قياس، بحيث تكون النتيجة، وهي الدعوى التي يدعيها، تلزم ضرورة من الأصلين اللذين يضعهما، وبالتالي يبقى النقاش مع الخصم حول صحة الأصلين، فما كان منهما مستنداً إلى الحس أو التجربة أو من القضايا التي ينكرها العقل اكتفى فيها بالتنبيه على ذلك، وما كان منها يحتاج إلى برهان صاغ لها قياساً آخر، وهكذا.

والجدير بالإشارة هنا أن الغزالي كان واعياً تماماً لمكامن الخطأ والنقص في طريقة المتكلمين في الاستدلال: فمن جهة كان يدرك تمام الادراك أن من عوامل الغلط في تفكير المتكلمين اتخاذهم اللغة سلطة مرجعية واعطاؤهم الأولوية للفظ على المعنى. يقول: «وإذا أنت أمعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً أن أكثر الأغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الألفاظ، ولقد كان من حقه أن يقرر المعاني أولاً ثم ينظر في الألفاظ ثانياً ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات»[٦١]. ويعود لتأكيد هذا عندما يتعرض لـ «أحكام الصفات»، وبالضبط لمشكلة «الحال» عند المتكلمين فيلاحظ أنه لا معنى للتمييز بين كون الذات متصفة بـ «العلم» مثلاً وبين كونها «عالمة»، لأن هذا هو نفس ذاك. تماماً مثلما نقول: «هذا الشخص رجله داخلة في نعله، أو نقول هو منتعل، ولا معنى لكونه منتعلاً الا أنه ذو نعل» ثم يضيف: «وما يظن من أن قيام العلم بالذات يوجب للذات حالة تسمى عالمية هوس محض، بل العلم هي الحالة، فلا معنى لكونه عالماً الا كون الذات على صفة وحال، تلك الصفة الحال هي العلم فقط، ولكن من يأخذ المعاني من الألفاظ فلا بد أن يغلط. فإذا تكررت الألفاظ بالاشتقاقات فاشتقاق صفة العالم من لفظ العلم أورث هذا الغلط، فلا ينبغي أن يغترّ به. وبهذا يبطل جميع ما قيل وطُوِّلَ من العلة والمعلول (= العلة عند المتكلمين: العلم هو علة كون الواحد منا عالما، اذن الله عالم بعلم)، وبطلان ذلك جلي بأول العقل لمن لم يتكرر على سمعه ترديد تلك الألفاظ»[٦٢].

وواضح أنه إذا بطل القول بالعلة في علم الكلام، أي إذا بطل «التعليل» الذي يمارسه

---

(٦٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق عادل العوا (بيروت: دار الامانة، ١٩٦٩)، ص ٧٨ - ٧٩.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٥١.

المتكلمون استناداً إلى القول بالحال، فقد بطل منهجهم كله، منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب، وبطل معه دليل المتكلمين الأشاعرة إلى إثبات الصفات. والحق أنّ دور الغزالي في ادخال المنطق إلى الدائرة البيانية لم يقتصر على إصدار فتوى دينية لصالح المنطق فقط ولا على التأليف فيه بلغة واضحة مبسطة وبأمثلة فقهية مع تطبيقه، فوق ذلك، في علم الكلام وحسب، بل ان الغزالي تجاوز الدعوة إلى التبشير والتطبيق إلى بيان عدم صلاحية الاستدلال بالشاهد على الغائب في العقليات (= علم الكلام) لأنه لا يوصل إلى اليقين قط، موضحاً أن صلاحيته محصورة في دائرة الفقه حيث لا يطلب اليقين وإنما يكتفى بالظن.

بالفعل يقرر الغزالي، أن ما يسميه المتكلمون بالاستدلال بالشاهد على الغائب (أو ردّ الغائب إلى الشاهد) وما يسميه الفقهاء قياساً هو شيء واحد، وهو ما يسمى في المنطق بـ «التمثيل»، ومعناه ـ يقول الغزالي: «ان يوجد حكم في جزئي معين واحد، فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما. ومثاله في العقليات أن نقول: السماء حادث لأنه جسم قياساً على النبات والحيوان، وهذه الأجسام يشاهد حدوثها» ويضيف الغزالي معقباً: «وهذا غير سديد ما لم يمكن أن يتبين ان النبات كان حادثاً لأنه جسم وان جسميته هي الحد الأوسط للحدوث، فإذا ثبت ذلك فقد عرفت أن الحيوان حادث لأن الجسم حادث، فهو حكم كلي. وينتظم منه قياس على هيئة الشكل الأول، وهو أن السماء جسم، وكل جسم حادث، فينتج أن السماء حادث. فيكون نقل الحكم من كلي إلى جزئي داخلاً تحته، وهو صحيح، وسقط اثر الشاهد المعين، وكان ذكر الحيوان فضلة في الكلام، كما اذا قيل لانسان: لم ركبت البحر، فقال لاستغني. فقيل له: ولم قلت: إذا ركبت البحر استغنيت، فقال: لأن ذلك اليهودي ركب البحر فاستغنى. فيقال: وأنت لست بيهودي فلا يلزم من ثبوت الحكم فيه ثبوت الحكم فيك، فلا يخلصه إلا أن يقول: هو لم يستغن لأنه يهودي بل لأنه ركب البحر تاجراً. فنقول: اذن، فذكر اليهودي حشو، بل طريقك أن تقول: كل من ركب البحر أيسر، فأنا أيضاً أركب البحر لأوسر. ويسقط اثر «اليهودي». ويضيف الغزالي معلقاً: «فاذن لا خير في رد الغائب إلى الشاهد الا بشرط، مهما تحقق، سقط اثر الشاهد المعين»[63]. معنى ذلك أنّ الاستدلال بالشاهد على الغائب لا يصح إلا إذا عرف الحد الأوسط أي إذا عرفت العلة التي من أجلها كان الشاهد على حالة معينة، والتي بتوفرها في الغائب يكون بدوره على تلك الحالة. وإذا عرف هذا الحد الأوسط، أي إذا عرف السبب الذي من أجله كان الغائب على تلك الحالة بطلت الحاجة إلى ذكر الشاهد. أما إذا لم يعرف الحد الأوسط فلا سبيل إلى الجمع بين الشاهد والغائب.

على أنّ المسألة ليست مسألة صياغة أو حشو في الكلام بل هي مسألة عدم المعرفة بالحد الأوسط معرفة يقينية، عدم ذكره في الاستدلال بالشاهد على الغائب. ذلك أنّ العلة، أو الحد الأوسط، في هذا الاستدلال هو ما يبحث عنه، وهو موضوع تخمين وظن فقط. فإذا وقع الاختيار على وصف ما واعتبر علة فلا شيء يضمن أنه هو العلة فعلاً ولذلك فالنتيجة ستكون ظنية فقط. يقول الغزالي: «ثم إن هذا الشرط ـ أي العلة ـ موضع غلط أيضاً، فربما يكون المعنى الجامع مما يظهر أثره وغناه في الحكم فيظهر أنه صالح، ولا يكون صالحاً، لأن الحكم لا يلزمه بمجرده بل لكونه على حال خفي. وأعيان الشواهد (= الجزئيات المشخصة) تشتمل على صفات خفية، فلذلك يجب اطّراح الشاهد المعين. فإنك تقول: السماء حادث لأنه مقارن للحوادث كالحيوان. فيجب عليك اطّراح ذكر

---

(٦٣) الغزالي، معيار العلم، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

الحيوان، لأنه يقال لك: الحيوان حادث بمجرّد كونه مقارناً للحوادث، فاطّرح الحيوان وقل: كل مقارن للحوادث حادث، والسماء مقارن... فكان حادثاً. وعند ذلك ربما يمنع الخصم المقدّمة الكبرى، فلا يسلّم أنّ كلّ مقارن للحوادث حادث إلا على وجه مخصوص. وإن جوّزت أنّ الموجب للحدوث كونه مُقارناً على وجه مخصوص، فلعل ذلك الوجه وأنت لا تدريه موجود في الحيوان لا في السماء. فإذا عرفت ذلك فأبرزه وأضفه إلى المقارن واجعله مقدّمة كلية وقل: كل مقارن للحوادث بصفة كذا فهو حادث، والسماء مقارن بصفة كذا فهو إذن حادث» ويضيف الغزالي: «فعلى جميع الأحوال لا فائدة في تعيين شاهد معين في العقليات ليقاس عليه».

وإذا كان الأمر كذلك فما الفائدة من رد الغائب إلى الشاهد؟ وهل كان المتكلمون غافلين عن هذه الثغرة الخطيرة في منهجهم؟

يجيب الغزالي قائلًا: إن المستعمل للاستدلال بالشاهد على الغائب أحد رجلين: رجل عارف بضعف هذا النوع من الاستدلال وبالتالي فهو إنما يستعمله لينبه به السامع الى القضية الكلية، أي المقدمة الكبرى، فيقول مثلاً: الله عالم بعلم لا بنفسه، لأنه لو كان عالماً لكان عالماً بعلم قياساً على الإنسان، منبهاً بهذا القياس إلى «ان العالم لا يعقل من معناه سوى أنه ذو علم، فيذكر الإنسان تنبيهاً» فكأنه قال كل عالم فهو عالم بعلم، والله عالم، فهو عالم بعلم. أما الرجل الآخر فهو ذلك الذي يجهل حقيقة الأمر ويظن «ان ذكر الشاهد المعين دليل. ومنشأ ظنه أمران: أحدهما أن من رأى البناء فاعلاً وجسماً ربما أطلق: أن الفاعل جسم. والفاعل (بالألف واللام) يوهم الاستغراق (= التعميم) خصوصاً في لغة العرب، وهو من المهملات، والمهملات قد يتسامح بها، فيؤخذ على أنه قضية كلية (الفاعل = كل فاعل) فيظن انها كلية وينظم قياساً ويقول: الفاعل جسم، وصانع العالم فاعل، فهو جسم. وسبيل كشف خطأه أن يقال له: هل كل الفاعلين جسم أم بعضهم فقط؟ أما السبب الثاني في كونه يعتقد أن في ذكر الشاهد المعيّن دليلاً فهو: انه ربما يستغرق أصنافاً كثيرين من الفاعلين حتى لا يبقى عنده فاعل آخر فيرى أنه استقرأ كل الفاعلين، ويطلق القول بأن: كل فاعل جسم. وكان الحق أن يقول: كل فاعل شاهدته وتصفحته فهو جسم، فيقال له: لم تشاهد فاعل العالم، ولا يمكن الحكم عليه. ولكنه ألغى قوله شاهدت»[٦٤].

لا شك أن هذه الطعون القاتلة تنال أيضاً من قياس الفقهاء، فهو وقياس المتكلمين شيء واحد. والغزالي يعرف ذلك ويؤكده. ولكنه يفرق بين العقليات والفقهيات من حيث أن المطلوب في الأولى هو اليقين لكون الأمر يتعلق بالعقيدة، والعقيدة تبنى على اليقين وليس على الظن. أما الفقه فيكفي فيه الظن لأن الأمر يتعلق في الحقيقة بمقصود الله من تحليل هذا الشيء أو تحريمه مما لم يذكر فيه سبب التحريم أو التحليل. والإنسان لا يمكنه معرفة مقصود الله، بل إنما يظن ويرجح. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالفقهيات تتعلق بالعمل، بالعبادات، وهنا يكفي مجرد الظن، فالعمل بالظن خير من الامساك وتعطيل العبادة. على أن ظن الفقيه ليس ظناً اعتباطياً بل يستند إلى إمارات مستنبطة من الأصل المقيس عليه[٦٥].

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٦٩ - ١٧٠.

(٦٥) انظر في هذه المسألة: القسم ١، الفصل ٦ من هذا الكتاب.

وبعد أن يستطرد الغزالي شارحاً أنواع العلة الفقهية التي تجعل «الجزء المعين يجوز أن ينقل حكمه إلى جزئي آخر» يختم قائلا: «إن الاستقصاء الذي ذكرناه في العقليات ينبغي أن يترك في الفقهيات رأساً فخلط ذلك الطريق السالك إلى اليقين بالطريق السالك إلى طلب الظن صنيع من سدى من الطرفين طرفاً ولم يستقل بهما، بل ينبغي أن تعلم أن اليقين في النظريات أعز الأشياء وجوداً، وأما الظن فأسهل منالاً وأيسر حصولاً. فالظنون المعتبرة في الفقهيات هي المرجح الذي يتيسر به، عند المترددين بين أمرين، اقدام أو احجام»[66].

- ٧ -

وبعد فإذا كان لنا أن نستخلص نتيجة ما من الفقرات الماضية التي توخينا منها بيان الكيفية التي تأسس بها المنطق في الثقافة العربية الإسلامية أمكن القول بدون تردّد إن **المنطق الأرسطي قد تأثر في عملية تأسيسه باشكاليات المنهجية البيانية، وبالخصوص إشكاليتي اللفظ والمعنى والقياس والتعليل**. وهذا شيء طبيعي فالمنطق الأرسطي كمنهج قد أريد له أن يحل محل منهج آخر، فكان لا بدّ لإثبات جدارته كبديل أفضل أن يقدم حلولاً للمشاكل المستعصية التي لم يستطع المنهج السابق تجاوزها. وكما يحدث دائماً **فالمنهج لا يتتصر على مشاكل موضوعه إلا إذا تكيف هو نفسه مع طبيعة هذا الأخير**. لقد اصطدم المنطق الأرسطي في عصر الترجمة بـ «منطق» البيان العربي الثاوي وراء علوم اللغة بكيفية عامة، والنحو بكيفية خاصة. وبما أنّ مسألة العلاقة بين اللفظ والمعنى كانت المسألة المركزية في منطق البيان فلقد كان لا بد للمنهج الوافد لتأسيس نفسه من طرح تصوره هو للعلاقة بين اللفظ والمعنى وبيان ضعف أو نقص التصور السائد، الشيء الذي يتطلب الخوض في هذه المسألة خوضاً واسعاً. وهذا ما حدث بالفعل فقد اكتسى مبحث الألفاظ ودلالتها المنطقية أهمية خاصة وأصبح يشكّل، منذ الفارابي، أحد الموضوعين اللذين يستقطبان أبحاث المنطق كلها: موضوع التصور.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كنا قد رأينا الفارابي يسكت عن منهج البيانيين، ردّ الغائب إلى الشاهد، فليس فقط لأنه كان عليه أن يرد هجوم النحاة أولاً، أولئك الذين كانوا السباقين إلى إعلان تضايقهم من المنطق بل ورفضهم له، بل أيضاً لأن الاستدلال البياني في عهده كان ما يزال في أوج عزّه، اذ لم تبدأ أزمته الداخلية في الظهور إلاّ مع الباقلاني، (أي بعد أكثر من نصف قرن من عصر الفارابي: توفي الفارابي سنة ٣٣٩ هـ والباقلاني سنة ٤٠٣ هـ)، وذلك حينما اضطر هذا المتكلم الأشعري الكبير إلى القول بمبدئه المعروف: «ما لا دليل عليه يجب نفيه» والذي يقضي بإبطال كل شيء في الغائب ليس عليه دليل من الشاهد. وواضح أنّ هذا المبدأ هو من الخطورة بمكان بالنسبة لقضايا علم الكلام. ذلك لأنه يربط عالم الغيب، عالم الألوهية والبعث والحساب. . . الخ. بعالم الشهادة، عالم

---

(٦٦) الغزالي، معيار العلم، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

الطبيعة والإنسان ربط معلول بعلّة، أو على الأقل ربط مشروط بشرطه بحيث يصبح عالم الشهادة شرطاً في وجود عالم الغيب. وذلك ما يمس الدين نفسه كعقيدة وليس فقط وسائل الدفاع عنه. وستأتي مسألة «الحال» لتفجر الوضع الداخلي في علم الكلام تفجيراً. وإذا كان القول بـ «الحال» يرجع إلى عصر الفارابي (توفي أبو هاشم الجبائي صاحب القول بالحال سنة ٣٢١ هـ) فإن أبعاد الأزمة التي أفضت إلى القول بها لم تبدأ في الظهور بصورة متفاقمة الا مع الباقلاني وتلميذه الجويني، وذلك حينما اضطرب هذان القطبان الأشعريان في هذه المسألة، تارة يثبتون الأحوال وتارة ينفونها. وكما عرفنا ذلك في حينه[٦٧]، فإنّ الذي جعل الأشاعرة يتردّدون في مسألة «الحال» هو اكتشافهم أنّ التعليل في علم الكلام يتوقّف على القول بها، وأنه بدون هذا النوع من التعليل يصبح من غير الممكن اثبات صفات زائدة على الذات، وبالتالي يسقط أصل أساسي في عقيدتهم، بل الأصل الذي عليه مدار كلامهم.

كان الغزالي كما نعرف تلميذاً للجويني فعاش مع أستاذه أوج أزمة علم الكلام الأشعري. لقد كان الموقف آنذاك يتلخّص في الاختيار بين أحد أمرين: إما القول بالحال وهي «لا موجودة ولا معدومة» وبالتالي قبول الجمع بين النقيضين، وهذا يهدم علم الكلام من أساسه بل يهدم كل معرفة عقلية ويجعلها غير ممكنة، وإمّا رفض القول بـ «الحال» وبالتالي ضرب أساس التعليل في علم الكلام، الشيء الذي يعني ضرب علم الكلام برمّته. وإذا أضفنا إلى هذا المأزق مبدأ «ما لا دليل عليه يجب نفيه» الذي قال به الباقلاني، أدركنا مدى صعوبة، بل استحالة حل أزمة علم الكلام من داخله، وتبينا بالتالي أحد العوامل الرئيسية التي جعلت الغزالي يتحمّس للمنطق الأرسطي ذلك الحماس الذي تعرّفنا عليه من قبل.

لقد وجد الغزالي في مفهوم «الكلي» حلاً للمشكلة التي كانت تفضي من الناحية المنطقية إلى القول بـ «الحال»، مشكلة: «ما به يقع الاشتراك ويقع الافتراق»[٦٨]، كما وجد في المبدأ الذي يقوم عليه المنطق، مبدأ اعطاء الأولوية للمعنى على اللفظ ما يجعل من الفرق بين الصفة والحال، بين «علم» و «عالم»، فرقاً يقع على مستوى اللفظ (= الاشتقاق) وليس على مستوى المعنى، كما رأيناه يؤكد هو نفسه في الفقرة السابقة. كما وجد الغزالي في القياس الجامع، القياس الذي يذكر فيه الحدّ الأوسط على هيئة جسر يربط بين المقدمة الأولى والثانية ويجعل النتيجة ضرورية، وجد في هذا النوع من القياس حلاً جذرياً لمشكلة التعليل التي ظل يعاني منها القياس البياني. **ان الانتقال من القياس البياني، الاستدلال بالشاهد على الغائب، إلى القياس الجامع، قياس أرسطو، ينقل مشكلة المنهج من مشكل يقع على مستوى آلية الاستدلال إلى مشكل يقع على مستوى المقدمات التي يعتمدها، وبالتالي فالنقاش لن يعود نقاشاً في مصداقية النتيجة من ناحية لزومها المنطقي بل سيغدو نقاشاً في مادة المقدمات، أي**

---

(٦٧) انظر: القسم ١، الفصل ٦ من هذا الكتاب.

(٦٨) المصدر نفسه.

في مسألة الصدق والكذب فيها، وهي مسألة يمكن الاحتكام فيها إما الى العقل وإما إلى معطيات التجربة، وفي جميع الأحوال فالمسألة لن تعود أزمة في بنية التفكير بل ستغدو نزاعاً حول «الأصول»، وهو نزاع لا يمسّ العقل بل يخضع لاعتبارات أخرى كثيراً ما تكون ايديولوجية.

ولا بد أن نضيف هنا حافزاً آخر أذكى حماس الغزالي للمنطق والقياس المنطقي بصورة خاصة. يتعلق الأمر هذه المرّة بإبطال القول بـ «التعليم»، وهو المبدأ العرفاني الذي كان يعتمده الباطنيون الإسماعيليون في عصره. لقد تجنّد الغزالي ـ أو جُنّد، لا فرق ـ للردّ على الإسماعيليه (= الباطنية) فألف في ذلك عدة كتب من أشهرها كتابه **فضائح الباطنية** الذي ركز فيه على بيان مخالفة عقائدهم للعقيدة الإسلامية، وبكيفية خاصة على إبطال نظريتهم في الإمامة وما تنبني عليه من القول بضرورة «معلّم» أي «إمام». وكما بيّنّا في القسم الثاني من هذا الكتاب فالحاجة إلى «المعلم» أو «الإمام» يبررها على المستوى المعرفي مبدأ التمييز في القرآن بين ظاهر وباطن، والقول بأن الباطن لا يعرف إلا بـ «معلّم» إمام. ولكي يبطل الغزالي هذه الدعوى عمد في كتابه **القسطاس المستقيم**، كما رأينا، إلى بيان أن الخطاب القرآني يعتمد في الاستدلال موازين العقل البشري، وهي عنده ثلاثة تؤول كلها إلى القياس المنطقي، وأنه بالتالي ليس وراء ظاهر القرآن باطن يحتاج في معرفته إلى «معلم». ذلك ما يصرّح به الغزالي حينما يخاطب «صاحب التعليم» قائلاً: «إن طريق الحق ان تتعلم كيفية الوزن (= طريقة تركيب القياس) وتستوفي شروطه، فإن أشكل عليك شيء عرضته على الميزان وتذكّرت شروطه بفكرٍ صافٍ وجدّ وافٍ، فاذن أنت مبصر»[٦٩].

لقد كانت هناك، اذن، حاجات موضوعية، داخل الثقافة العربية الإسلامية، هي التي جعلت الغزالي يتحمس للقياس الأرسطي و «يناضل» في كافة الواجهات من أجل إحلاله ميزاناً للعقل البشري وطريقاً وحيداً لاكتساب المعرفة. ويبدو أن آلية القياس الأرسطي قد تمكنت من ذهن الغزالي إلى درجة أصبح معها يرى أنّ المعرفة لا تحصل، ولا يمكن أن تحصل، في أي ميدان كان، إلا بترتيب مقدمتين أو أصلين على وجه مخصوص. وهكذا نجده يطبق هذه الآلية على «الكشف» الصوفي نفسه، فيجعله يتوقّف هو الآخر على «أصلين» يزدوجان، كما يقول، بطريقة مخصوصة. أما الأصل الأول، وهو بمثابة المقدّمة الكبرى، فهو مرآة «اللوح المحفوظ الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة»، وأما الأصل الثاني، وهو بمثابة المقدمة الصغرى، فهو «مرآة القلب» وهي «مستعدة لأن ينجلي فيها حقيقة الحق في الأمور كلها». ولحصول «الكشف» لا بد من «رفع الحجاب» بين المرآتين وجعل الاتصال بينهما مباشراً، وذلك يتم بطريقة مخصوصة قوامها المجاهدات والرياضات التي تجعل مرآة القلب مصقولة ومقابلة لمرآة اللوح المحفوظ حتى ينعكس فيها من هذه ما ينعكس من «الحقائق».

---

(٦٩) الغزالي، القسطاس المستقيم، ص ٧٩.

ويشرح الغزالي هذه العملية بمثال يبين من خلاله كيف أن «الأصل» الواحد لا يكفي حتّى في مجال «الكشف»، وأنه لا بد من «أصلين» (= مرآتين)، وأنه لا بدّ فوق ذلك من ترتيبهما ترتيباً مخصوصاً. يقول: «مثاله أن يريد الإنسان أن يرى قفاه مثلاً بالمرآة، فإنه إذا رفع المرآة بازاء وجهه لم يكن قد حاذى بها شطر القفا فلا يظهر فيها القفا، وان رفعها وراء القفا وحاذاه كان قد عدل بالمرآة عن عينيه، فلا يرى المرآة ولا صورة القفا فيها، فيحتاج إلى مرآة أخرى ينصبها وراء القفا. وهذه في مقابلتها بحيث يبصرها، ويراعي مناسبة وضع المرآتين حتى تنطبع صورة القفا في المرآة المحاذية للقفا ثم تنطبع صورة هذه المرآة في المرآة الأخرى التي في مقابل العين، ثم تدرك العين صورة القفا، فكذلك في اقتناص العلوم العجيبة. . .»[٧٠].

هل يتعلق الأمر هنا، أيضاً بمحاولة لإضفاء الطابع «البرهاني» على «الكشف» الصوفي، أم أن المسألة لا تعدو أن تكون مجرد مماثلة من جنس المماثلات العرفانية التي تعرّفنا عليها في فصل سابق؟

وكيفما كان الأمر، وبغضّ النظر عن الدوافع الايديولوجية والانسياقات العفوية، فإنّ الخلاصة العامة التي تفرض نفسها هنا هي أنّ المنهج الأرسطي الذي أراد منه صاحبه أن يكون «تحليلا» وأن يكون طريقة برهانية لتحصيل «العلم» من معارف يقينية سابقة، إن هذا المنهج الذي سُمّي «المنطق»، قد تحول مع الغزالي إلى مجرد آلية ذهنية شكليّة يراد منها أن تحلّ محلّ آلية ذهنية أخرى، كانت قد أصبحت عقيمة ومصدراً لمشاكل عويصة ولآراء متناقضة، آلية «قياس» الغائب على الشاهد. وهذا التحول يمثّل الجانب «المنهجي» في «طريقة المتأخرين» في علم الكلام، حسب اصطلاح ابن خلدون. أما الجانب الآخر، جانب الرؤية والمفاهيم فيقدّمه الخطاب السينوي كما سنرى في الفصل القادم.

---

(٧٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **احياء علوم الدين** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٣، ص ١٤ ـ ١٩.

الفصل الثاني
الواجب والممكن.. والنفس والمعاد

- ١ -

سبق لنا أن أبرزنا في دراسة سابقة[1] كيف أن الفلسفة في الإسلام لم تكن «قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص» كما هو الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية أو الفلسفة الأوروبية الحديثة. وكما رأينا في مدخل هذا القسم فلقد بلغ أرسطو بالفلسفة اليونانية أوج قمتها انطلاقاً من نقد وتجاوز فلسفات سابقيه: لقد استعادها جميعاً ولكنه تجاوزها كلها، منهجاً ورؤية، إلى فلسفة منظومية ـ نسقية، تجد فيها معظم العناصر المكونة للفلسفات السابقة مكانها، ولكن بمضامين جديدة يضفيها الكل عليها. بهذا المعنى نقول إن فلسفة أرسطو كانت «قراءة» شاملة لتاريخ الفلسفة اليونانية: القراءة هنا بمعنى التفكيك والتأويل وإعادة البناء. ومثل هذا يقال بالنسبة للفلسفة الأوروبية الحديثة التي بقيت لمدى قرون عديدة عبارة عن قراءة متواصلة لتاريخها الخاص الذي يبدأ مع ديكارت، وذلك قبل أن يدشن فيها كانط ومن بعده هيجل ثم هوسرل وآخرون أنواعاً جديدة من الخطاب النقدي أو التأملي، ينطلق كلّ منها من قراءة معيّنة، صريحة أو ضمنية، للفلسفة الأصل: الديكارتية وامتداداتها. . . كلّ ذلك جعل الرؤية التي تقدمها الفلسفة لأهلها عن العالم، سواء الفلسفة اليونانية أو الفلسفة الأوروبية الحديثة، رؤية واحدة في منطلقاتها وآفاقها وإطارها العام ولكن حية متجددة بتنوع وجهات النظر داخلها وتعدد الأصوات بين جنباتها.

أما في الثقافة العربية الإسلامية فالأمر يختلف. فلم تكن الفلسفة فيها قراءة لتاريخها الخاص بل كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية كما تعرّف

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط ٢ (المغرب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢)، المدخل، الفقرة ٥ ـ ج، ص ٤٤.

عليها الفلاسفة الإسلاميون: لم يكن اللاحق منهم يقرأ السابق حتى يكمله أو يتجاوزه، بل كانوا جميعاً يقرأون فيلسوفاً «واحداً» هو أرسطو، كما تعرّف عليه أو أراد أن يعرفه كل منهم، أرسطو الذي كانوا جميعاً يعترفون له بـ «الفضل» ويكنّون لـه الاحترام والتقدير. غير أنه إذا كان الفلاسفة الإسلاميون قد أخذوا من «المعلم الأول» (= أرسطو) المنهج دون كبير إضافة أو تحوير، وإذا كانوا قد تقبلوا منه العلم الطبيعي بمبادئه ومقدماته ونتائجه، دون كبير زيادة أو تعديل، فإن الرؤية العامة التي قدمها كل منهم عن العالم لم تكن تحمل من الرؤية التي شيدها أرسطو، والتي تعرّفنا عليها في مدخل هذا القسم، غير بعض العناصر، معزولة عن سياقها بل عن البناء العام الذي ينتمي إليه ويضفي عليها معنى غير المعنى الذي تحمله كأجزاء منفردة أو كعناصر في كل آخر. هنا، ونحن نتحدث عن فلاسفة المشرق خاصة، نجد الرؤية الأرسطية للعالم قد تغير مضمونها واتجاهها، بل ومنطلقاتها كذلك.

وإذا كان الكندي قد احتفظ بثوابت العقيدة الإسلامية، وبالخصوص منها ثابت «الخلق من عدم» محاولاً إغناء الرؤية الإسلامية بما أمكنه اقتباسه من علوم أرسطو وجهازه المفاهيمي، فإنّ الرؤية الميتافيزيقية التي شيّد صرحها الفارابي لم تكن امتداداً ولا تطويراً لرؤية الكندي ولا تجاوزاً لها بل كانت جمعاً بين الإلهيات الهرمسية كما درسها في مدينة حرّان وعلى أساتذتها وبين المدينة الفاضلة الأفلاطونية، ولكن لا كما خطط لها صاحب الأكاديمية، أفلاطون، بل كما قرأها أبو نصر الفارابي من خلال ظروف المجتمع الإسلامي في عصره وتطلعات قوى التغيير فيه[2]، مما جعل منها مدينة تعكس الهموم السياسية في المجتمع العربي الإسلامي أكثر من أي شيء آخر.

وعلى الرغم من أن ابن سينا قد تبنّى الهيكل الميتافيزيقي الهرمسي للمنظومة الفارابية فإن الرؤية الماورائية التي شيّدها عليها لم تكن قراءة لمدينة الفارابي الفاضلة ولا نوعاً من إعادة التفكير فيها. لقد ارتبط ابن سينا بالهرمسية عن طريق الإسماعيلية ودعاتها. وعلى الرغم من أنه رفض الانتماء إليهم سياسياً[3] فإنه تبنّى فلسفتهم الماورائية جملة، فلسفة «الخلاص» التي تتمحور حول موضوعين مترابطين: «النفس» و «المعاد». هكذا جاءت الرؤية السينوية هي الأخرى جمعاً، بل تلفيقاً، بين إلهيات الفارابي وأخرويات الإسماعيلية، بالإضافة إلى ما عكسته من مشاغل الفكر العربي الإسلامي في عصره، وبكيفية خاصة مشاغل المتكلمين والمتصوّفة، فجاءت فلسفته من تلك الفلسفات التلفيقية[4] التي تقدم أجوبة، صريحة أو

---

(٢) انظر في هذا الشأن دراسة لنا عن: «مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية،» ورقة قدمت إلى: ندوة الفارابي، بغداد، ١٩٧٥، في: المصدر نفسه.

(٣) من الجدير بالاشارة هنا أن الفارابي درس في حران على يوحنا بن حيلان النصراني؛ بينما درس ابن سينا في بيت والده الذي كان مركزاً يجتمع فيه الدعاة الاسماعيليون. لتفاصيل حول هذا الموضوع، انظر: الجابري، «ابن سينا وفلسفته المشرقية،» في: المصدر نفسه.

(٤) نستعمل هنا كلمة «تلفيق» syncrétisme بمعناها الفلسفي الذي يفيد: «مزيج من الآراء على هذه=

ضمنية للقضايا التيتشغل جميع الاتجاهات والتيارات. ومن هنا ارتباط «الجميع» داخل الثقافة العربية الإسلامية بالسينوية نوعاً من الارتباط، فأصبحت السينوية تمثّل، بدون منازع الصيغة «البرهانيـة» للفلسفة والكـلام والتصوف في الإسـلام، وبالتـالي الممثل «الـرسمي» للبرهان في الثقافة العـربية الإسـلامية. وقبـل أن نتعرّف بشيء من التفصيـل على «الـبرهان» السينـوي، لِنعـرّجْ أولاً على المنـظومة الفارابية ومعالمها الرئيسية لنرى أين يلتقي «بـرهان» المعلم الثـاني (= الفارابي) و «برهان» الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا، وأين يفترقان.

- ٢ -

إذا نظرنا إلى فلسفة ابن سينا في جملتها وجدناها امتداداً لفلسفة الفارابي وخروجـاً عنها في نفس الـوقت. هي امتداد لهـا لكونها تتبنى هيكلهـا العام، وهي خـروج عنهـا لأنها تتجـه بذلك الهيكل غير الوجهة التي وضعه فيها الفارابي، وذلك بالتركيز على جوانب منه والـذهاب بها إلى أقصى مدى. وابن سينا لا يخفي فضل الفارابي عليه، بل إنه «السلف» الـوحيد الـذي يخصّه بعبارات التقدير والإكبار. وهكذا فعلاوة على اعترافه الصريح بكونـه يدين لـه في فهم كتـاب ما بعـد الطبيعـة لأرسطو[٥] فهـو لا يتردّد في استثنـائه من المشّـائين أصحـاب مـدرسـة بغداد[٦] الذين هاجمهم بسبب «تبلّدهم وتردّدهم» في فهـم «أمر النفس والعقل»، بل انه يضعه في مرتبة أعـلى من مرتبـة كبار المشائيين شرّاح أرسـطو أمثال الاسكنـدر وثامسـطيوس ويحيى النحـوي الذين التبس عليهم، كـما يقول، «مـذهب صـاحب المنطق» في النفس وخلودهـا. يقول الشيخ الرئيس: «واما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ولا يجرى مع القـوم في ميدان، فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف»[٧].

غـير أنّ اعتراف ابن سينـا بفضل الفـارابي عليه والإشـادة بـه دونمـا تحفّظ لم يمنعـه من «الخروج» على الحدود التي وقف عندهـا الفارابي بمنظومته الفلسفيـة ولا عن إعطائهـا توجيهـاً ومضموناً مغايرين تماماً كما سنلاحظ من خلال هذه الفقرة والفقرة التالية.

تربط المنظومة الفارابية بين «ما بعد الطبيعة» و «المدينة الفاضلة» ربطاً محكماً لا يخلو من

= الدرجة أو تلك من الخلط، لا تؤسسه روح نقدية ولا يرقى بالأحرى إلى مستوى المنظومة المنسقة». أما التوفيقيـة éclectisme فتعني منظومة منسقة من الآراء المنتقاة من مذاهب فلسفية مختلفة.

(٥) انظر سيرته الذاتيـة، في: أبو الحسن عـلي بن يوسف القفـطي، اخبار العلماء بـأخبار الحكـماء، مختصر الـزوزني (ليبزغ: [د. ن.]، ١٩٠٣)، وأبـو العباس أحمـد بن القاسم ابن أبي اصيبعـة، عيون الأنبـاء في طبقات الأطباء (كوتنجن: ١٨٨٤).

(٦) انظر تفاصيل حول الموضوع في: الجابري، «ابن سينا وفلسفته المشرقية،» في: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي.

(٧) انظر رسالتـه إلى الكيا، في: عبـدالرحمـان بدوي، أرسـطو عند العـرب ([القاهـرة: مكتبة النهضـة المصرية، ١٩٤٧]).

جمال، لتؤكد على وحدة الكون وترابط أجزائه وجمال بنائه[٨]، وضرورة تشييد صرح المدينة الفاضلة على غراره. وهكذا، فانطلاقاً من الموجودات الحادثة، وبالتالي الممكنة الوجود، يطرح الفارابي كموضوعة غير مبرهن عليها ولا تحتاج إلى برهان، لأنها أحد أطراف القسمة العقلية الثنائية للوجود إلى واجب وممكن، يطرح الموجود الواجب الوجود كسبب أول متى وجد له الوجود «لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات ـ التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره ـ على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان». هكذا يقترن وجود الموجودات الحادثة بوجود واجب الوجود اقتران المعلول بعلته، فلا فاصل بينهما. وهذا الاقتران يتمّ عن طريق الفيض: ذلك أن وجود ما يوجد عن واجب الوجود «انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو». وبما أنّ واجب الوجود هذا هو، بالتعريف، واحد بسيط كامل خال من جميع أنحاء النقص فهو لا يحتاج في وجوده إلى مادة أو إلى أي شيء آخر. وبما أن ما لا مادة له هو، بالتعريف، عقل ومفارق (أي محض صورة عقلية) فإن ما يفيض عن وجوده هو كذلك عقل واحد وبسيط مثله[٩].

ذلك هو العقل الأول في سلسلة العقول السماوية الفائضة عن واجب الوجود. وابتداء من هذه النقطة يتدخّل النظام الفلكي القديم[١٠] ليحول المنطق إلى انطولوجيا وليمزج بين الطبيعة وما وراء الطبيعة بشكل يجعل الواحد منهما يفسر الآخر ويكمله. وهكذا، فهذا العقل الأول يعقل ذاته ويعقل مبدأه (= واجب الوجود = الله) فتحدث فيه الكثرة بهذا الاعتبار، أي باعتبار تعدد معقولاته. ومن هذه الكثرة الاعتبارية تحدث على الصعيد الانطولوجي، وبالتالي يتم التغلب على المبدأ القائل: عن الواحد لا يصدر الا واحد، وهو المبدأ الذي أدى إلى القول بالفيض كحلّ لمشكلة الخلق: خلق العالم المتكثر من إله تشكل الوحدة والوحدانية حقيقته الأساسية. وهكذا فبما يعقل ذلك العقل الأول ذاته تفيض عنه كرة سماوية (= فلك) جرماً ونفساً هكذا مرة واحدة ودونما تمييز بينهما سوى أن النفس هي مبدأ جرم الفلك، أي المحرّك له. وذلك على خلاف ما سيذهب إليه ابن سينا كما سنرى بعد. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ ذلك العقل يعقل أيضاً مبدأه، أي واجب الوجود، فيفيض عنه بسبب ذلك عقل ثان، وهذا الثاني يعقل ذاته فتفيض عنه كرة سماوية أخرى جرماً ونفساً، ويعقل مبدأه فيفيض عنه عقل ثالث، وهكذا إلى العقل العاشر الذي فاض عن العقل التاسع هو وكرة القمر، مروراً بكرة السماء الأولى وكرة الكواكب الثابتة

---

(٨) نشير هنا إلى أننا نستعيد في الصفحات الأربع التي خصصناها هنا لمنظومة الفارابي نفس الفقرات التي سبق أن أدرجناها في: الجابري، المصدر نفسه، القسم ١.

(٩) أبو نصر محمد الفارابي: **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق ألبير نادر (بيروت: المكتبة الكاثوليكية، ١٩٥٩)، و **السياسة المدنية**، الملقب بـ: **مبادىء الموجودات**، تحقيق فوزي متري النجار (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤)، الفصل ١.

(١٠) انظر التعليق التالي.

وكرات زحل والمشتري والمرّيخ والشمس والزهرة وعطارد فالقمر. وعند هذا العقل العاشر[11] ينتهي «صدور الأشياء المفارقة التي هي في جوهرها عقول ومعقـولات» كما ينتهي عنـد كرة القمـر «وجود الأجسام السماوية وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً». وبدلاً من ذلك تصـدر عنه، أي عن هـذا العقل العاشر، النفوس الأرضية والهيولى المشتركة لجميع الأجسام، هذه الهيولى التي تتحول بحركـة الأفلاك فتتشكل منها العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والـتراب) التي منها تتكـون الأجسام الأرضيـة. وهكذا فبمجـرد ما يتكـون جسم ما عـلى هذا النحـو يفيض عليه العقـل العـاشر الصورة التي تناسبه (ولذلك يسمى بـ «واهب الصور»، كما يسمى بـ «العقل الفعـال»). ومن هنا يتخذ ذلك الجسم شكلاً زائداً على جسميته فيصبح كائناً من الكائنات الأرضية.

جميع الكائنات الأرضية تتألف، اذن، من مادة وصـورة. والإنسان واحـد منها، مـادته بدنه وصـورته نفسـه: النفس فاضت عن العقـل الفعال واهب الصـور عندمـا صارت مـادة الجسد في الرحم مستعدة لتقبّلها. والنفس البشريـة مجموعـة من القوى: قـوى منمّية (غـاذية ومربية ومولدة) ويشترك فيها النبات والحيوان والإنسـان، وقوى نـزوعية (شهـوانية وغضبيـة) ويشترك فيها الحيوان والإنسان وحدهما، وقوى مدركة (قوى الحساسية والتخيّل وهي للإنسان والحيوان)، وقوة ناطقة وهي للإنسان فقط). وعلى الرغم من تعـدد هذه القـوى فالنفس تبقى مـع ذلك واحـدة لا تتجزأ لتعـدّد وظائفهـا، وهي، في الإنسان، تستكمـل حقيقتهـا بـالقـوة الناطقة. هذا من جهة، ومن جهـة أخرى فقـوى النفس كلّها مـرتبطة بـالجسد غـير منفصلة عنه، ولذلك كانت النفس، بـوصفها مشكلة من هـذه القوى، صـورة للجسد، فـوجودهـا مرتبط بوجود الجسد. وهذا على العكس مما سنجده عند ابن سينا الذي بنى فلسفته «الخاصة» على القول بجوهرية النّفس واستقلالها. هذا من جهة، ومن جهة أخـرى يولي الفـارابي أهمية قصوى للقوى الناطقة، التي هي العقل. وَيُعْنَى بكيفية خـاصة بـالعقل النـظري الذي يجعله مراتب ثلاثاً:

ـ العقل الهيولاني ويسميه أيضاً العقل بالقوة، «وهو نفس ما أو جزء من نفس أو قـوة من قوى النفس أو شيء ما: ذاته معدة أو مستعدة لأن تنترع ماهيات الأشياء كلهـا وصورهـا دون موادهـا فتجعلها كلهـا صورة لها».

ـ العقل بالفعل وهو نفس العقل الهيولاني وقد حصلت فيه المعقولات التي انتزعهـا من المـواد، تلك المعقولات التي تصـير هكذا معقـولات بـالفعـل بعـد أن كـانت قبـل انـتزاعهـا معقولات بالقوة.

---

(١١) العقول السماوية عشرة إذا أخرجنا منها واجب الوجود. أما إذا اعتبرناه كبداية للسلسلة فستصبح احد عشر. وهذا ما فعله الفارابي، في: آراء أهل المدينة الفاضلة. هذا وترجع فكـرة حصر الافلاك السـماوية في عشرة إلى الفيثاغوريين. وذلك لأن للعدد عشرة اعتباراً خاصاً عندهم فهو عـدد كامـل وبالتـالي لكي يكون نـظام الكون كاملاً يجب أن يكون عدد أفلاكه عشرة. وقد حكى ارسطو ذلـك عنهم كما شرح فكـرتهم الاسكندر الافـروديسي. انـظر: Pière Duhem, *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (Paris: Herman, 1954), vol. 1, p. 16.

ـ العقـل المستفاد وهـو نفس العقل بـالفعل الـذي حصلت فيه المعقـولات المجردة من المواد والذي أصبح قادراً عـلى إدراك المعقولات الـبريئة من المـادة أصلاً، أي الصـور المجرّدة مثل العقول السماوية. وهذا العقل المستفاد هو أعلى مرتبـة يستطيـع العقل البشري بلوغهـا. انها المرتبة التي «لا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر فيصبح مؤهلاً لتلقي المعقولات منه مباشرة»[12].

تلك هي مرتبة الفيلسوف وهي مرتبة تُوازن بل تفوق مرتبة النبي باعتبار أن الفيلسوف يتلقى الحقائق من العقل الفعال بعقله في حين يتلقـاها النبي منـه بمخيلته. وهـذا الذي يلقيـه العقل الفعال في عقـل الفيلسوف أو في مخيّلة النبي يتلقـاه هو من الله: وهكـذا «يكون الله عـز وجل يوحي إليـه (= إلى الانسان) بتوسط العقل الفعـال فيكون مـا يفيض من الله تبارك وتعـالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسّط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيِّلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكـون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات... وهـذا الإنسان هـو في أكمل مـراتب الإنسانيـة وفي أعلى درجـات السعادة»[13]. (بهذه الطريقة يرتب الفارابي العلاقة بين الدين والفلسفة على مستوى نظرية المعرفة، بعـد أن رأيناه في الفصل السابق يرتبها على مستوى التحليل التكويني للمعارف والعلوم).

هكذا يربط الفارابي السعادة بالمعرفة العقلية، إذ بهـذه المعرفـة تستكمل نفس الإنسـان حقيقتها وتصبح غـير محتاجـة في قوامهـا إلى مادة فتكـون بذلـك من جملة الأشياء الـبريئة من المـادة، أي من جملة الكائنـات التي لا تحتاج في أن تـدرك إلى عضـو بـه تـدرك ولا إلى جسم يكون كالمـادّة للصورة التي تـريد إدراكهـا. وهكذا فـالسعادة هي أن تصـير النفس، بواسـطة المعرفة العقلية، «في جملة الجواهر المفارقة للموادّ وأن تبقى عـلى تلك الحال دائماً أبداً، إلا أن رتبتهـا تكون دون رتبة العقل الفعّال» لأن هذا جوهر روحاني بطبيعته، أمّا النفس فليست كذلك وإنما تكتسب تلك الصفـة بـالعلم والمعـرفـة، «أمـا... مـا دامت لم تستكمـل (= حقيقتهـا) ولم تفعـل افعـالهـا (= العقلية التي بها تصير كاملة فإنها تبقى) قوى وهيئات فقط معدّة لأن تقبل رسوم الأشياء مثل البصر قبل أن يبصر وقبل أن تحصل فيه رسوم المبصرات»[14].

هـذه هي السعادة عنـد الفارابي وطـريقهـا، كـما رأينـا، هـو العقـل واستكـمال النفس حقيقتها بالمعرفة النظرية، المعرفة بمبادىء الموجودات ونظام الكون والعقول المفارقة... الخ. أما ابن سينا فهو يربط السعادة باللذة التي تحصل للنفس عند تحررها من البـدن كما سنـرى. وهناك جانب آخر يربط الفارابي السعادة به بينما يسكت عنه ابن سينا تماماً، هـذا الجانب هـو الطبيعة الاجتماعية لـلإنسان، فـالسعادة لا يمكن أن تحصـل له إلا إذا كـان يعيش في مجتمع، وكان هذا المجتمع فاضلاً. ذلك لأن «كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكن أن يقوم بها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم لـه كل واحـد منهم بشيء مما يحتـاج إليه. وكـل واحد من كـل واحد بهـذه الحال، فلذلـك لا يمكن أن يكون الإنسـان ينال الكـمال... الا

---

(١٢) الفارابي، رسالة في العقل.

(١٣) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٤.

(١٤) الفارابي، السياسة المدنية، الملقب بـ: مبادىء الموجودات، ص ٢٧.

باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين (. . .) والخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة (. . .) والمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال فيها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة»[١٥].

وبعبارة أخرى ان «بلوغ السعادة انما يكون بزوال الشرور من المدن والأمم، ليست الإرادية منها فقط، بل والطبيعية، وان تحصل لها الخيرات الطبيعية والإرادية».

كيف تصبح المدن فاضلة بهذا الشكل؟

ليس من سبيل إلى ذلك إلا إذا عكست في نظامها نظام الكون كله من تماسك أجزائه وتسلسل المراتب والمنازل فيه. إن المدينة لا تكون فاضلة إلا إذا كانت «مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض ومؤتلفة بعضها ببعض ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض» فتصير بذلك «شبيهة بالموجودات الطبيعية، ومراتبها شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التي تبتدىء من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والاسطقسات، وارتباطها وائتلافها شبيهان بارتباط الموجودات بعضها ببعض وائتلافها، ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به سائر الموجودات»[١٦]. وإذن فالمعرفة بمراتب الموجودات ليست ضرورية فقط لسعادة النفس سعادة عقلية فردية، بل هي ضرورية أيضاً لتوفير شرط آخر ضروري للسعادة هو بناء المدينة الفاضلة التي يجب أن تحكي في نظامها وتسلسل مراتبها نظام الكون وتسلسل مراتب أجزائه. ومن هنا كانت المنظومة الفارابية موجهة الوجهة التي تجعلها تقدم النموذج المثالي للمدينة الفاضلة، مدينة العقل التي تعكس في نظامها وعلاقات أجزائها أرقى ما يمكن أن يبلغه الإنسان العاقل من مراتب على سلم العقلانية.

نعم ليس يمكن لجميع أعضاء المدينة بلوغ هذا المستوى من العقلانية. فكيف يمكن إذن تشييد مدينة من هذا النوع في مجتمع لا تشكل فيه النخبة العالمة سوى أقلية ضئيلة؟

الجواب تقدّمه المنظومة نفسها ومن داخلها. كيف لا، وهي التي يراد منها أن تقدم نموذجاً كاملاً للمدينة الفاضلة في مجتمع معيّن، هو بالذات المجتمع العربي الإسلامي على عهد الفارابي: المجتمع الذي يستمد معظم أفراده معارفهم من الدين والذي عاش توتراً فكرياً واجتماعياً وسياسياً نتيجة عدم توافق ما يعلمه الدين وما يقرره العقل، على الأقل في نظر كثير من أفراده، هم بالضبط الفقهاء أصحاب السلطة في المجتمع. لقد سبقت الإشارة إلى أن الفيلسوف يتلقّى من العقل الفعال بواسطة عقله المنفعل حقائق الأشياء بأسبابها وترابطاتها وأن النبي يتلقى بمخيلته، من العقل الفعّال أيضاً، نفس الحقائق ولكن في صيغتها الجزئية، ويكون ذلك في الغالب على شكل مثالات وصور محاكية. وإذن، فما في الدين على صورة مثالات يوجد في الفلسفة على حقيقته أي على صورة كليات تشتمل على جميع الجزئيات التي يقررها الدين. ومن هنا كانت «الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة» وذلك لأن «الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية» كما أن «الآراء النظرية التي في الملة» و «التي تؤخذ فيها بلا براهين» انما تجد «براهينها في الفلسفة النظرية»[١٧].

---

(١٥) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٦ ـ ١٧.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) الفارابي، الملة، تحقيق محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٧)، ص ٤٧.

تلك هي المنظومة الفارابية في خطوطها العامة استعدناها هنا لِنَلِجَ منها إلى دهاليز «السينوية» التي غطّت على مدينة الفارابي الفاضلة، **هذه المدينة التي بقيت يتيمة لم يحاول أيّ من مفكري الإسلام اعادة التفكير فيها**، بينما ارتبط الجميع ـ في المشرق خاصة بالسينوية، لكونها قدمت الصيغة «البرهانية» لمختلف اتجاهات الفكر الإسلامي في عصره والعصور التالية، لنتعرّفْ اذن بشيء من التفصيل على «البراهين» السينوية.

ـ ٣ ـ

إذا نظرنا إلى «السينوية» بوصفها مذهباً فلسفياً متميزاً بطابع تلفيقي واضح وجدناها تتحرّك حول محورين رئيسيين: محور يدور البحث فيه حول العلاقة بين الله والعالم وتطغى فيه **الاشكاليات الكلامية** (نسبة إلى علم الكلام)، ومحور يدور الحديث فيه حول علاقة الإنسان بالسماء وتطغى فيه **النزعة العرفانية المشرقية**. لنبدأ بالمحور الأول، المحور الذي يضم «البراهين» السينوية في إلهياته الكلامية.

الوجود في الأذهان والوجود في الأعيان: ينطلق ابن سينا في بناء صرح إلهياته الكلامية ـ كما نقرأها في كتابه الإشارات والتنبيهات ـ من تأمل فكرة «الوجود» فيلاحظ بادىء ذي بدء أن الموجودات صنفان: موجودات تدرك بالحس وأخرى لا تدرك الاّ بالعقل. فـ «الإنسان» مثلاً إذا قصدنا منه هذا الشخص المسمّى زيداً فهو موجود محسوس يتشخص في مكان وزمان وبأحوال خاصة كالمقدار والكيف وغير ذلك من الأوضاع والصفات التي تدرك بالحسّ. ولكن «الإنسان» ليس هو فقط هذا الشخص أو ذاك بل هو أيضاً معنى كلي يقع على زيد وعمرو وغيرهما من الناس. وهذا المعنى الكلي لا وجود له خارج النفس حتى يدركه الحس وإنما وجوده وجود ذهني ولذلك يدرك بالعقل وحده. ولا ينبغي أن يفهم أن هذا الوجود الذهني للكليات هو على غرار وجود «المثل» الأفلاطونية، فابن سينا لا يعترف للكليات بذلك الوجود الموضوعي الذي ينسبه لها أفلاطون، بل يرى أن وجود المفاهيم العامة إنما هو في العقل فقط يقول: «فلا كلي عامي في الوجود (= الخارجي) بل وجود الكلي عاماً إنما هو في العقل». ووجوده في العقل معناه أنه «الصورة التي في العقل والتي نِسبتها بالفعل أو القوة إلى واحد، واحدة»[١٨].

الموجودات إذن صنفان: موجودات تدرك بالحس وأخرى لا تدرك إلا بالعقل، وبعبارة أخرى الوجود وجودان: وجود في الأعيان (وهو المحسوس) ووجود في الأذهان (وهو المعقول). وإذا كان كل موجود في الأعيان يصير بعد إدراكه، موجوداً في الأذهان فإن العكس غير صحيح. ذلك لأن الموجود في الذهن هو مجرد معنى متصور «وليس من شأن المعنى المتصور أن يكون له في الوجود مثال بوجه، مثل كثير من معاني الأشكال الموردة في كتب الهندسة، وان كان وجودها في حيز

---

(١٨) ابو علي الحسين بن عبدالله ابن سينا، **النجاة، مختصر الشفاء في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية**، مراجعة ماجد فخري (بيروت: دار الآفاق، ١٩٨٥)، ص ٢٥٧.

الإمكان، ومثل كثير من مفهومات ألفاظ لا يمكن وجود معانيها، مثل مفهـوم لفظ «الخَلاء» ومفهـوم لفظ «الغير المتناهي» في المقادير، فإن مفهـومات هـذه الألفاظ تُتَصَـوَّر مع استحـالة وجـودها، ولـو لم تتصور لم يمكن سلب الوجود عنها، فإنّ ما لا يُتصوَّر معناه من المحال أن يسلب عنـه الوجـود ويحكم عليه بحكم سـواء كان إثبـاتاً أو نفياً»[19].

الماهية والوجود: هذا التصنيف الأولي للوجود إلى وجود في الأعيان ووجـود في الأذهان يطرح العلاقة بين الماهية والوجود. وابن سينا يقول بتغايرهما، وذلك خلافاً لأرسـطو الذي لا يفصل بينهما. يرى ابن سينا أنّ الماهية غير الوجود اذ «انه من البَيِّن ان لكل شيء حقيقـة خاصـة هي ماهيته. ومعلوم أن حقيقة كل شيء، الخاصة به، غير الـوجود الـذي يرادف الاثبـات. وذلك لأنـك اذا قلت: حقيقة كذا موجودة، إما في الأعيان أو في الأنفس (= الأذهان) أو مطلقاً يعمهما جميعاً (الأعيان والأذهـان) كان لهذا معنى محصل مفهوم»[20]، بمعنى أننا نتصور الشيء بمـاهيته وبقـطع النظر عن وجـوده، لأن الـوجود ليس بمـاهية لشيء ولا هـو جـزء من مـاهيـة شيء من الأشيـاء التي لهـا مـاهيـة غـير الوجود[21]. وبعبارة أخرى ان الوجود صفة للأشياء ذوات الماهيـات المختلفة ومحمـول عليها، خارج عن تقويم مـاهيتها، وليس صفـة تقتضيها أصنـاف هذه المـاهيات. فعنـدما نقـول إن الماهية مخلوقة فإن ذلك لا يعني في نظر ابن سينا انها مخلوقة من حيث هي مـاهية «بـل من حيث مقرون بها الوجود: فليست الماهية، اذا التفت إليهـا من حيث هي ماهيـة، مجموع مـاهية ووجـود من الأول به وجبت، بل الوجود مضاف إليها كشيء طارىء عليها»[22].

هل يعني هذا أنّ الماهية أسبق من الوجود؟

إن القول بأنّ الوجود مضـاف إلى الماهيـة كـ «شيء طارىء عليهـا» ينطوي عـلى إعطاء الأسبقيـة للماهية عـلى الوجـود. وهذا صحيـح، من وجهة نـظر ابن سينـا، ولكن فقط عـلى مستوى التصور الذهني. أما في الأعيان، أي في الواقـع المشخَّص، فلا يمكن القـول بأسبقيـة أي منهما على الآخـر: فالـوجود والمـاهيـة في الشيء المتعـين (= المشخص) لا ينفصـلان ولا يتغايران، انهما يشكلان هوية واحدة. ومن هنا التمييز بين ماهية الشيء وهويته. فماهيـة شيء من الأشياء هي وجوده الذهني، أما هويته فهي وجوده الخارجي. وبنـاء عليه فـإذا نظرنـا إلى الشيء من جهة هويتـه، أي من جهة حصـوله في الخـارج، فإن وجـوده يكون أسبق بـالنسبة لمعرفتنا به، لأن أول ما يعطى لنا من الشيء هو ظهوره أي وجوده الخارجي، ثم نأخـذ بعد

---

(19) أبـو علي الحسين بن عبدالله ابن سينـا، **منطق المشرقيين**، تقـديم شكـري النجـار (بـيروت: دار الحداثة، 1982)، ص ٦٤.

(20) أبو علي الحسين بن عبدالله ابن سينا، **الشفاء: الهيات**، تقديم ابراهيم مدكـور، تحقيق قنواتي وسعيـد زايد (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، 1960)، ص ٢٩٥.

(21) أبـو علي الحسين بن عبدالله ابن سينـا، **الاشارات والتنبيهـات**، شرح نصير الـدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، سلسلطة ذخائر العرب، ٢٢ (القاهرة: دار المعارف، [1958 - 1968])، ج ٤، ص ٥٩.

(22) أبو علي الحسين بن عبدالله ابن سينا، **شرح أوتولوجيا**، في: عبد الرحمان بدوي، **أرسطو عند العرب** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1947)، ص ٦١.

ذلك في تبيّن حقيقته، أي ماهيته. أما إذا نظرنا إلى شيء ما من جهة حضوره في الذهن كفكرة أو تصور بقطع النظر عن وجوده في الخارج أو عدم وجوده، أي باعتباره إمكانية وحسب، ثم أخذنا نبحث، انطلاقاً من ماهيته نفسها، هل هو محتمل أن يكون موجوداً في الخارج أو ممتنع، فإن ماهيته حينئذ تكون أسبق من وجوده، بالنسبة لمعرفتنا. وإذن فالتغاير بين الوجود والماهية إنما يكون في الذهن فقط، وبالتالي فأسبقية أحدهما على الآخر إنما تكون في الذهن لا غير. ولكن هل يصدق هذا على جميع أصناف الموجودات؟ وبعبارة أخرى هل الموجوادت تدخل كلّها في دائرة «الممكن» حتى نفصل فيها بين الماهية والوجود؟ سؤال يطرح ضرورة الانتقال إلى تصنيف آخر للوجود.

الواجب والممكن: يقرّر ابن سينا أن جميع الأمور التي تدخل في الوجود تنقسم في العقل إلى قسمين: قسم إذا اعتبر بذاته من غير التفات إلى غيره وجب وجوده، **فهو واجب الوجود**، أو ضروري الوجود، بمعنى أنه متى فرض غير موجود، عرض عنه محال. وقسم إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ولم يمتنع (= لم يمتنع لأنه من الأمور التي قلنا عنها انها تدخل في الوجود) وهذا القسم هو ممكن الوجود، أي أنه إذا فرض موجوداً أو غير موجود لم يعرض عنه محال، وبالتالي فلا ضرورة في وجوده ولا في عدمه. وإذن فكل ما يقال عليه الوجود فهو إما واجب وإما ممكن. ولا يدخل في القسمة «ممتنع الوجود» لأنه لا يقال عليه الوجود[٢٣].

لنتأمل الآن مفهوم واجب الوجود: لقد قلنا عنه إنه متى فرض غير موجود لزم عنه محال. وبإمكاننا الآن أن نتساءل: هل هذا المحال يلزم عنه لذاته أم لشيء آخر؟ فإن كان المحال الذي يلزم من فرض عدم وجوده راجعاً إلى ذاته نفسها فإن وجوب وجوده سيكون من ذاته، **فهو إذن واجب الوجود بذاته**. أما إذا كان المحال الذي يلزم من فرض عدم وجوده راجعاً إلى شيء آخر مثل المحال الذي يلزم من فرض عدم وجود الأربعة مع وضع اثنين اثنين، أو فرض عدم قيام الاحتراق بالقطن مع وجود لقاء النار به، فإن وجوده سيكون لا من ذاته بل من غيره، **فهو اذن واجب الوجود بغيره**. وواضح أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد بعينه واجب الوجود بذاته وبغيره معاً. ذلك لأنه إذا رفع ذلك الغير فلا يخلو إما أن يبقى واجب الوجود أو لا يبقى. فإن بقي فهو إذن واجب الوجود بذاته لا بغيره، وإن لم يبقَ فمعنى ذلك أنه ليس واجب الوجود بذاته بل بغيره فقط.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن واجب الوجود بغيره هو، قبل أن يصبح كذلك، ممكن بذاته، لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما أو إضافة ما، وهي اعتبار غير اعتبار ذات الشيء، لأن اعتبار الذات إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود، وهذا غير جائز فيه لأنه واجب الوجود بغيره لا بذاته، وإما أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود، وهذا غير جائز فيه أيضاً لأن كل ما يمتنع وجوده بذاته لا يمكن أن يوجد من غيره. وإذن فلم يبق

---

(٢٣) ابن سينا: **الاشارات والتنبيهات**، ج ٣، ص ١٩، **والنجاة**، ص ٢٦١.

إلا أن يكون مقتضياً لإمكان الوجود، وبالتـالي فكلّ مـا هو واجب الـوجود بغـيره فإنـه ممكن الوجود بذاته[٢٤].

واذا اعتمدنا الآن التغاير بين الماهية والوجود، كما شرحناه سابقاً، لزم القـول إن ممكن الوجود بذاته هو ماهية محض، لأن ما يعتبر فيه هو ذاته وحدها دونمـا نسبة أو إضـافة للغـير. أما واجب الوجود بذاته فهو لا يتصور إلا موجوداً، فهو الموجود الواجب، وبالتـالي فلا تغـاير فيه بين الماهية والوجود، فماهيته وجوده ووجوده مـاهيته: إنـه لا يستقي وجوده من غـيره حتى يكون الوجود طارئاً على ماهيته، ولا يجوز أن تكون ماهيته سبباً في وجوده «لأن السبب متقدم في الوجود، ولا متقدم في الوجود قبل الوجود»[٢٥] في واجب الوجود بذاته. وإذن فـلا سبيل إلى الفصـل أو التمييز بين الوجود والماهية في واجب الوجود. أما بالنسبة لـ «الممكن بذاته الواجب بغـيره» فالأمر يختلف: فهو من ناحية ممكن بذاتـه أي ماهيـة محض، ومن ناحيـة أخرى واجب بغـيره أي أنه وجود متحقق وبالتالي فالماهيّة فيه والوجود متغايران كما شرحنا ذلك قبل.

إثبات واجب الوجود: تبيّن مما تقدم أنه من الممكن أن نتأدى إلى «واجب الوجود» من مجرد تأمل فكرة الوجود. وبإمكاننا الآن أن نتقدم خطوة أخرى فنقـول مع ابن سينـا إنّ ممكن الوجود بما أنه مجرّد امكان فليس وجوده من ذاته أوْلى من عـدمه، وبـالتالي فـإن صار أحـدهما فلحضور شيء أو غيبته، وإذن فـوجود كـلّ ممكن هو من غـيره. وهذا الغـير إما واجب وإمـا ممكن، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً فهذا الممكن يحتـاج هو الآخـر في وجوده إلى غيره، ويتسلسل الأمـر هكذا فنكـون أمام جملة من الممكنـات، متناهيـة أو غير متنـاهية. وهذه الجملة إما أن تكون واجبة بـذاتها أو ممكنـة بذاتهـا، ولا يمكن أن تكون واجبـة الوجـود بذاتها لأن كل واحد من آحادها ممكن الوجود، وواضح أن واجب الوجود لا يتقوّم بممكنـات الـوجود، فـلا يبقى إذن إلا أن تكون ممكنـة بذاتهـا، وفي هذه الحـالة تحتـاج هـذه الجملة في وجودها إلى غير يفيدها الوجود. وهذا الغير إما أن يكون خارجـاً عنها وإمـا أن يكون داخـلاً فيها. فإن كان خارجاً عنها فهـو المطلوب، وإن كـان داخلاً فيهـا فمعنى ذلك أن واحـداً منها واجب الوجود وهذا غير جائز لأنـه سبق أن قلنا إن جميـع آحادهـا ممكنة الـوجود. وإذن فـلا يبقى إلا أن يكون خارجاً عنها، وهو المطلوب[٢٦].

وحدانية واجب الوجود: وإذ قد ثبت وجود واجب الوجود خارج الممكنات فلا بد من تعيّنه لأن واجب الوجود ما لم يتعينّ لم يكن علة لغيره لأن غير المتعينّ لا يوجد في الخارج، وما لا يوجد في الخارج (= خارج الذهن) يمتنع أن يكون مُوجِداً لغيره. فـلا بد اذن أن يتعـين، وتعينه إما أن يكون من أجل كونه واجب الوجود لا غـير، وفي هذه الحـالة فـلا واجب غيره، وهو المطلوب. وإما أن يكون تعينه لأمر آخر غير كونه واجب الوجود، وهذا محال لأنه يقتضي

---

(٢٤) ابن سينا، **النجاة**، ص ٢٦٢.

(٢٥) ابن سينا، **الاشارات والتنبيهات**، ج ٤، ص ٣٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢٧، وابن سينا، **النجاة**، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

أن يكـون واجب الوجـود المتعين معلولاً لغـيره. وبصيغة أخـرى: «لا يجوز أن يكـون نوع واجب الوجود لغير ذاته لأن وجود نوعه له بعينه إما أن تقتضيه ذات نوعه أو لا تقتضيه ذات نـوعه، بـل تقتضيه لعلة. فـإن كان معنى نـوعه لـه لذات معنى نـوعه لم يـوجـد إلا لـه، وإن كـان لعلة فهـو معلول نـاقص وليس واجب الوجود»[٢٧]. على أن فكرة واجب الوجود بذاته تتضمّن بنفسهـا نفي الشريك لـه، لأن الشيئين إنما يختلفان ويكوّنان اثنين إما بسبب سبق أحدهما للآخـر سبقـاً زمنياً وإمـا لعلة من العلل. ومفهوم واجب الوجود لا يقبل الدخول في علاقة الاثنينية والاختلاف لا في السبق الـزمني ولا في غـيره لأن ماهيتـه هي وجوب وجـوده، وبالتـالي فإذا فـرضنا وجـود اثنين واجبي الـوجـود فسيكون كلّ منهـما مطابقـاً للآخـر متماهيـاً معه بـاعتبار أن مـاهية كـل منهما هي عـين وجوب الوجود. وإذن فواجب الوجود واحد، لا ندّ له ولا مثل ولا ضدّ[٢٨].

ثم إنّ واجب الوجود بذاته لا يجـوز أن تكون لـذاته مبـادىء تجتمع فيتقـوم منها سـواء كانت كالمادة والصورة أو كانت على وجـه آخر، لأنّ كـل ما هـذا صفته فـذات كل جـزء منه ليس هي ذات الآخر ولا ذات المجتمع. ذلك أنه إما أن يصح لكل واحد من أجـزائه وجـود منفرد، لكن لا يصح للمجتمع منها وجود دونها، فلا يكون المجتمع واجب الوجود. وإما أن يصحّ ذلك لبعضها، ولكن لا يصحّ للمجتمع وجود دونـه،وفي هذه الحالة لن يصح أن يكون المجتمـع ولا الأجزاء الأخـرى واجب الوجـود. أما إن كـان لا يصح لتلك الأجـزاء مفـارقـة الجملة في الوجود، ولا للجملة مفارقة الأجزاء، وتعلّق وجود كل بالآخر، وليس واحد أقـدم بالذات فليس شيء منها واجب الوجود. واذن فواجب الوجود بسيط لا يدخله التركيب فهو: «ليس بجسم، ولا مادّة في جسم، ولا صورة في جسم، ولا مادّة معقولة لصورة معقولة، ولا صـورة معقولـة في مادّة معقولة، ولا له قسمة لا في الكم ولا في المبادىء ولا في القول الشارح فهو واجب الوجود من هذه الجهات الثلاث»[٢٩]، ومن جميع الجهات، لأنه إذا قُدِّر أن يكون واجباً من جهة كـان في إمكانـه متعلقاً بواجب، فلم يكن واجب الوجود بذاتـه مطلقـاً. ويعتز ابن سينـا ببرهنتـه على وجـود واجب الوجود ووحدانيته من مجـرد تأمـل فكرة الـوجود فيقـول: «تأمـل كيف لم يحتج بيـاننا لثبـوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفـات إلى تأمـل لغير نفس الـوجود، ولم يحتـج إلى اعتبار مَن خلقـه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه. لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود، يشهـد به الـوجود من حيث هـو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود»[٣٠].

علم واجب الوجود: واجب الوجود إذن مجـرد بذاتـه عن المادة وعـوارضها. ولـما كان العقل هو، بالتعريـف، الهوية المجردة عن المادة، فإن واجب الوجـود عقل. وهـو أيضاً عـاقل ومعقول: فبما هو هوية مجردة فهو عقل كما قلنا، «وبما يعتبر له أن هويته المجردة لـه لذاتـه فهو معقـول لذاته، وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة فهو غير عاقل لذاته»[٣١]. ذلك أنّ كل مـا يوجـد له مـاهيّة

---

(٢٧) ابن سينا، **النجاة**، ص ٢٦٦.

(٢٨) المصدر نفسه.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٣٠) ابن سينا، **الاشارات والتنبيهات**، ج ٣، ص ٥٤.

(٣١) ابن سينا، **النجاة**، ص ٢٨٠.

مجرّدة ـ أي كلّ ما هو عقل ـ فهو عاقل، وكل ما هو ماهية مجرّدة توجد لشيء، أي كل ما هو موضوع تَعَقُّل لشيء، فهو معقول. وإذا كانت هذه الماهية المجردة لذاتها تعقِلُ، ولذاتها أيضاً تعقلُ كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها فهي بذاتها عاقل ومعقول. وكون واجب الوجود عقلٍ وعاقل ومعقول لا يوجب التعدد في ذاته بأيّ وجه، لأنّ كونه عقلاً وكونه يعقل ذاته أي عاقلاً، وكونه موضوع تعقله أي معقولاً، لا يخرجه عن بساطة ماهيته التي تبقى دائماً هوية مجردة[٣٢].

وكما أنّ كون واجب الوجود يعقل ذاته لا يوجب الكثرة فيه من أي وجه فكذلك كونه يعقل الغير لا يوجب فيه أية كثرة. بيان ذلك أنّ واجب الوجود ليس يجوز أن يعقل الأشياء من الأشياء، فذاته ستكون اما متقوّمة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء، أي تكون متوقّفة على أمور من خارج إذا لم تكن لم يكن هو، وهذا محال. وإما أن تكون ذاته غير متقوّمة بالأشياء وإنما يعرض لها أن تعقل عند وجود هذه الأشياء، الشيء الذي يعني أن يكون لها حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير، وهذا محال كذلك[٣٣].

لا يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، فكيف يعقلها إذن؟

لقد تقرّر من قبل أنّ واجب الوجود هو مبدأ كل وجود، وبما أنه يعقل ذاته، كما قلنا فهو يعقل من ذاته ما هو مبدأ له. وبما أنه مبدأ الموجودات فهو يعقلها من حيث أنه مبدأ لها: فما كان منها تاماً لا يخضع للكون والفساد، أي لا يعتريه التغير ولا الوجود ولا القدم، فواجب الوجود يعقله بعينه مباشرة. وأما ما كان منها يخضع للكون والفساد فواجب الوجود مبدأ له بأنواعه بصورة مباشرة، وبأشخاصه وأعيانه بصورة غير مباشرة، وبعبارة أخرى يعقله مباشرة كأنواع ويعقله بتوسط كأشخاص. وإنما كان واجب الوجود يعقل الكائنات المتغيرة بتوسط لأنه لا يجوز أن يعقلها، وهي تتغير، عقلاً زمانياً مشخّصاً فيكون تعقّله لها يتغير بتغيرها: تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة. ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، لا واحدة منها تبقى مع الأخرى، فيكون واجب الوجود متغيراً بالذات، وهذا محال. وإذن فواجب الوجود «انما يعقل كل شيء على وجه كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض»[٣٤]. وبعبارة أخرى: «فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدّس العالي عن الزمان والدهر»[٣٥].

ويشرح ابن سينا ذلك فيقول إن واجب الوجود اذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٨١، وابن سينا، الشفاء: الهيات، ص ٣٥٨.

(٣٣) ابن سينا، **النجاة**، ص ٢٨٣، و الشفاء: الهيات ص ٣٥٩.

(٣٤) ابن سينا، **النجاة**، ص ٢٨٣.

(٣٥) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٢٩٥.

وجـود، عقل أوائل الموجودات الصادرة عنه وما يتولّد عنها. وهو بهذا يعلم كل شيء لأنـه لا شيء من الأشياء يوجد إلاّ وقد صار من جهة ما واجباً بسببـه. والأمور الجـزئية إنمـا تنشأ من تصادم الأسباب، وهو يعلم الأسباب ويعلم ضرورة ما تتأدى اليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات، لأنه ليس يمكن أن يعلم الأسباب ولا يعلم ما ينتج عنها ويتولد منها[٣٦].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلمّا كانت الصورة العقلية التي تحدث فينـا تصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية، إذ الصورة العقلية التي كانت في عقل صانع الكرسي هي السبب ـ الصـوري ـ في الصورة الحسيـة للكرسي، فـإنه يمكن القـول، قياساً على ذلـك (= قيـاس الغائب على الشاهد) إن إدراك واجب الوجود للكل هو سبب لوجود الكـل ومبدأ لـه وإبداع وإيجاد. وإذن فواجب الوجود ليست إرادته وقدرته مغايـرتين لعلمـه، بل القـدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ الكل، لا مأخوذاً من الكل، ومبدأ بذاته لا متـوقفاً عـلى غرض وذلك هو الإرادة.

ولا بدّ من التأكيـد هنا عـلى أنّ هذه «الصفـات» التي أطلقناهـا على واجب الـوجود لا تعني بصورة من الصور أية اضافة إلى ذاته بـل إنما تعني سلب نقيضهـا عنه فقط: فهـو واحد بمعنى أنـه مسلوب عنه القسمـة بالكم أو القـول ومسلوب عنه الشريـك. وهو عقـل وعاقـل ومعقول أي مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها. وهـو أول أي مسلوب عنه الحـدوث، ومريد أي أنه مع كونه عقلاً هو مبدأ لنظام الخير كله، وهو جـواد أي مسلوب عنه أن يكـون ينحو بجوده نحو غرض لذاته، وهكذا فصفاته لا توجب أية كثرة في ذاته[٣٧].

القديم بالذات، الحادث بالزمان: قلنا إن واجب الـوجود هـو مبدأ الكـل. وعلينا أن نضيف الآن أنّ ما يجوز صدوره عنه يجب أن يـوجد، ومن هنـا وجود العـالم. ومعنى ذلك أن العالم من حيث هو معقـول لواجب الـوجود، أي مُبـدَع له، لا أول لـه في الزمـان: ذلك أنّ الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها واحدة لا يمكن أن يوجد عنها شيء لم يكن قد وجد عنها فيما قبل، لأنه إذا وجد عنها شيء لم يكن فيها قبل فقد حصل مـرجِّح رجـح وجود ذلـك الشيء على عدمه، وهذا غير جائز في واجب الوجود لأنه واحد من جميع الجهات كما قلنـا: واحد في ذاته وبالتالي فالمرجِّح لا يمكن أن يكون من داخل ذاته وإلا كان فيهـا تعدد، وواحـد بمعنى لا شريـك له وبـالتالي فـالمرجِّـح لا يمكن أن يكون من خـارج ذاته وإلا كـان له شريـك. وإذن فيلزم من استحالة القول بالمـرجح بـالنسبة لـواجب الوجـود أن لا يوجـد عنه شيء أصـلاً. ولكن بما أن هنا عالماً موجوداً، وهو ممكن بذاته واجب الوجود بغيره، فإن وجوده إنما بإيجاب من الواجب، أي من حيث أن واجب الوجود علة له وأنه سبقه لا بزمان ووقت ولا بتقدير زمان، بل سبقه سبقاً ذاتياً من حيث أنه الواجب لذاته. واذن فـالعالم قـديم بالـزمان حـادث بالـذات: قديم

---

(٣٦) ابن سينا، **النجاة**، ص ٢٨٤.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

بـالزمـان بمعنى أنه لا أول لـوجوده، وحـادث بالـذات بمعنى أنـه معلول للسبب الأول واجب الوجود، ومعلوم أن العلة سابقة للمعلول سبقاً ذاتياً لا زمانياً . ويمثل ابن سينا لذلك بحـركة الخاتم بالنسبة لحركة الاصبع: ان حركة الخاتم مزامنة لحركـة الاصبع لا تتـأخر عنهـا، ولكن حـركة الاصبـع أسبق بالـذات من حركـة الخاتم لأنها علة لهـا. وواضح أن مفهـوم «الحادث بالذات القديم بالزمان» يـطابق كل المـطابقة مفهـوم «الممكن بذاتـه الواجب بغـيره». فالعـالم ممكن بذاته فهو حادث بالذات، وهو واجب بالقديم واجب الوجود فهو قديم بالزمان[38].

الفيض والتدبير بواسطة: قلنا إن واجب الوجود بذاتـه واحد من جميـع جهاتـه، وإذن فلا يجوز أن يصدر عنه إلا واحد. ذلك لأنه إذا صدر عنه شيئان متباينان في ذاتهـما وحقيقتهما فمعنى ذلك أنهما صدرا من جهتين مختلفتين في ذاته وأن ذاته بالتالي فيها تعدّد، وهـذا ما سبق أن بينا فساده فذاته واحدة لا تعدد فيها مطلقاً، وإذن فلا يصدر عنها إلا واحد بالعدد. وهذا الواحد بالعدد الصادر عن واجب الوجود هو الواسطة إلى حدوث الأشياء عنـه[39]. فكيف صدر عنه هذا الواحد الواسطة، وكيف صدرت عنه الأشياء بواسطته؟

واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول كما بيّنا. عقَـل ذاته فَصدر عنه عقْـل مثله. هذا العقل يعقل مبدأه، أي واجب الوجود، من جهة، ويعقـل ذاته بـاعتبارين من جهـة أخرى: يعقلها باعتبارها واجبة الوجود بالغير وباعتبارها ممكنة الوجود بذاتها. ومن هنا حـدثت الكثرة في هذا الموجود الصادر عن واجب الوجود. وواضـح أنّ هذه الكـثرة ليست له من الأول لأن إمكان وجوده من ذاته لا بسبب الأول، وإنما لـه من الأول وجوب وجـوده. هذا من جهـة، ومن جهة أخرى فـإنّ الكثرة الحـاصلة فيه من حيث أنـه يعقل الأول ويعقـل ذاته بـاعتبارهـا واجبة الوجود من الأول هي كثرة لازمة لوجوب وجوده من الأول وليست له من الأول، واذن فهي كثرة اعتبارية وليست ذاتية[40]، ومع ذلك فلولاها لما أمكن أن يوجد عنه إلا واحد ولكان يتسلسل الوجود من وحداتٍ عقلية صرفة، فما كان يـوجد جسم قط. فكيف حصلت الكـثرة عقلاً وجسماً، صـوراً وموادًّ؟

قلنا إن هذا العقل الصادر عن واجب الوجود يعقل مبدأه ويعقل ذاته بـاعتبارين: فبـما يعقـل مبدأه، واجب الـوجود، يلزم عنـه وجود عقـل تحته. وبمـا يعقل ذاتـه باعتبـاره واجب الوجود بغيره، أي بالأول، يلزم عنه صورة الفلك وكماله وهو النفس. وبما يعقل ذاته باعتباره ممكن الوجود بذاته يلزم عنه جرم الفلك الأعلى (= المحيط). وهذا العقل الثاني الصـادر عنه يعقل مبدأه هو الآخر، أي يعقل واجب الوجود، فيصدر عنه عقل ثـالث مثله، ويعقل ذاتـه باعتباره واجب الوجود بغيره فيصدر عنه نفس فلكية، ويعقل ذاته بوصفه ممكن بذاته فيصـدر

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٨ وما بعدها، وابن سينا، **الاشارات والتنبيهات**، ج ٤، ص ٨٤ وما بعدها.
(٣٩) ابن سينا، **النجاة**، ص ٣١١ ـ ٣١٢.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

عنه جرم فلكي، وهكذا إلى العقل العاشر «الذي يدبّر أنفسنا»[41]، وهو العقل الفعّال واهب الصور، كما رأينا عند الفارابي.

وإذا استوفت الكرات السماوية، أو الأفلاك، عددها لزم بعدها وجود الاسطقسات، أي العناصر الأربعة التي تتألف منها الأجسام الأرضية. ولما كانت هذه الأجسام يسري عليها الكون والفساد وجب أن تكون مبادئها متغيرة فلا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها. والأجسام الأرضية كلّها لها مادّة واحدة وإنما تختلف بالصور التي تلبسها. وإنما كانت المادة واحدة لأنها صادرة عن حركة الأفلاك وهي حركة مستديرة واحدة بسيطة لا تتغيّر. أمّا الصور فتختلف باختلاف أنواع الحركات، وهو اختلاف ينتج عنه اختلاف تهيؤ المادة للصور المختلفة. وهكذا فكلما تهيأ جزء من المادة لحمل صورة ما أفاض عليه العقل الفعّال، واهب الصور، تلك الصورة[42].

وهكذا يقرّر ابن سينا أنّ «الوجود إذا ابتدأ من عند الأول لم يزل كل تال منه أَدْوَنَ مرتبةً من الأول ولا يزال ينحطّ درجاتٍ: فأولُ ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً، ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً وهي الملائكة العملية، ثم مراتب الأجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض إلى أن تبلغ آخرها، ثم من بعدها يبتدىء وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة، فتلبس أول شيء صور العناصر (= الأربعة) ثم تتدرّج يسيراً يسيراً فيكون أول الوجود فيها أخسّ وأرذل مرتبةً من الذي يتلوه فيكون أخس ما فيه المادة (= اللامتعينة = الهيولى) ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم الناميات وبعدها الحيوانات وأفضلها الإنسان، وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل ومحصلاً للأخلاق التي تكون بها فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة»[43].

العناية الالهية ومسألة الخير والشر: هذا الكون الصادر من الله بهذا التدرج والنظام هو موضوع العناية الإلهية. ويعرف ابن سينا العناية بأنها إحاطة الأول، واجب الوجود، علماً بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام، أو هي «كون الأول عالماً بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان»[44]، فيفيض منه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الامكان، مما يجعل: «ليس في الامكان أبدع مما كان».

نعم في العالم خير وشرّ، وإذا كان وجود الخير فيه مفهوماً باعتبار أنّ العالم صادر عن الله، والله خير لا يصدر عنه إلّا الخير، فكيف يمكن تفسير وجود الشر في العالم؟

يقرر ابن سينا أن الشر إذا وجد فهو يوجد في العالم الأرضي فقط لأن العالم السماوي، عالم العقول المفارقة البريئة من المادة، هو عالم كله خير، بل هو مملكة الخير المطلق. وكيف

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣١٤.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣١٦ ـ ٣١٧.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.

يوجد فيه الشر وهو عالم الكائنات العقلية المشغولة باستمرار بتعقل واجب الوجود مبدئها؟ أما في العالم الأرضي فابن سينا يرى أن الخير فيه غالب على الشر، وأن ما فيه من شر قليل هو من أجل ما فيه من خير كثير، ومن الخير أن لا يترك خير كثير من أجل تفادي شر قليل. وإذن فالخير يدخل في القضاء الإلهي دخولاً بالذات، أمّا الشر فيدخل فيه بالعَرض فقط، أي من أجل الخير الكثير. وهكذا فالنار مثلاً تحرق المزروعات والأشجار وقد تأتي على ثوب رجل فقير ناسك إذا لمسته، وقد تشوّه الوجوه الجميلة الخ، فهي من هذه الناحية شر. ولكنها مع ذلك ضرورية للعالم والإنسان، فإنّ الكون إنما يتمّ بأن يكون فيه نار، فإن لم تكن فيه نار كان شرّه أعظم، لحاجة الناس اليها. واذن فالأمر الدائم والأكثري هو حصول الخير من النار، أما أنه الدائم فلأن أنواعاً كثيرة من الموجودات لا تحفظ على الدوام إلا بوجود النار (= الحرارة). وأما الأكثري فلأن أكثر الأشخاص والأنواع هي في كنف السلامة من الاحتراق، وإذن فما كان يحصل أن تترك المنافع الدائمة والأكثرية بسبب أعراض شرّيّة أقليّة.

العالم السماوي هو عالم الخير المحض، عالم العقول السماوية التي تندرج نزولاً من العقل الأول إلى العاشر، العقل الفعّال، والعالم الأرضي فيه خير كثير وشر قليل، والموجودات فيه متدرّجة صعوداً من المادة اللامتعينة إلى المعادن فالنبات فالحيوان فالإنسان. وأفضل الموجودات الأرضية: الإنسان. وأشرف ما في الإنسان نفسه عندما تصير عقلاً بالفعل قادرة على الاتصال بالعقل الفعّال متى شاءت، ومن ثمّة العروج إلى عالم السماء حيث الخير المحض[45]. ومن هنا كانت المهمة المطروحة على الإنسان، مهمّته المصيرية التي من أجلها وجد ومن أجلها يجب أن يعمل، هي العمل على التخلص من الشر الذي يشد نفسه إلى الأرض، إلى المادة والبدن وشهواته، هذه التي تعرقل عودة النفس إلى عالمها الأصلي عالم الأجرام والنفوس السماوية... والبحث في هذه المسألة من اختصاص «الحكمة المشرقية» التي يشكّل فيها موضوع «النفس والمعاد» قطب الرحى.

* * *

حقيقة النفس: الإنسان عند ابن سينا هو ما يشير إليه كل واحد من بني البشر بقوله: «أنا». ويؤكد ابن سينا أن المشار اليه بهذا اللفظ ليس هو البدن «كما ظن أكثر الناس وكثير من المتكلمين» وهو ظنّ فاسد، بل المشار إليه هو النفس وهي: «جوهر روحاني فاض على هذا القالب واحياه واتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره ويصير عارفاً بربه عالماً بحقائق معلوماته فيستعد بذلك للرجوع إلى حضرته ويصير ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها»[46].

يكاد الشيخ الرئيس يلخّص في هذه العبارات القليلة كامل نظريته في النفس. والواقع أنّ آراء ابن سينا في النفس وقواها وبراهينه على وجودها وعلى وحدتها واستقلالها عن البدن

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٠ ـ ٣٢٦.

(٤٦) أبو علي الحسين بن عبدالله ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، في: البير نادر، ابن سينا والنفس البشرية (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د. ت.])، ص ٣٠ ـ ٣١.

وكذا آراؤه في العقل والمعرفة وفي النفوس القدسية. . . الخ، كل ذلك يهدف إلى تأسيس هذه النظرية الغنوصية في النفس تأسيساً «عقلياً». ولقد كان ابن سينا واعياً تمام الوعي بالانتماء الغنوصي العرفاني الهرمسي لنظريته في النفس، وقد أشار إلى ذلك بوضوح عندما قال مضيفاً إلى العبارات السالفة: «وهذا هو راي الحكماء الالهيين والعلماء الربانيين ووافقهم في ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة، فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخها عن أبدانهم واتصالهم بالأنوار الالهية» ثم يضيف قائلاً «ولنا في صحة هذا المذهب من حيث البحث والنظر براهين»[٤٧].

يريد ابن سينا إذن ان يبرهن على صحة ذلك المذهب الغنوصي اللاعقلاني بـ«براهين عقلية»، فلنتتبعه إذن في «براهينه» وتفاصيل نظريته في النفس وامتداداتها الروحانية السماوية التي تشكل جوهر ما يسمّيه بـ«الحكمة المشرقية».

إثبات وجود النفس: يقرر ابن سينا ان «مَنْ رامَ وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدّم فيثبت أولاً إنيّته (= وجوده) فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح»، واذن فيتعين البدء باثبات وجود النفس. ولابن سينا على ذلك عدة براهين:

ـ منها أن الأجسام تتحرّك لا لأنها أجسام بل لعللٍ زائدة على جسميتها منها تصدر حركاتها صدور الأثر من المؤثر. ولما كانت حركات الأجسام على نوعين فعللها نوعان كذلك: هناك الحركة القسرية كسقوط الأجسام وعلّتها راجعة إلى الأجسام نفسها أي إلى طبيعة تركيبها وتغلب أحد عناصرها على الأخرى، وهناك الحركة غير القسرية كحركة الإنسان عند المشي فإنها خلاف ما يقتضيه جسمه من السكون، وكحركة الطائر عندما يطير إلى أعلى فهي على خلاف ما يقتضيه ثقل جسمه من السقوط إلى أسفل. ولما كان هذا النوع من الحركة غير راجع إلى طبيعة الأجسام ومقتضى تركيبها فإنه يستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم، وهذا المحرك هو النفس.

ـ ومنها أن من الأجسام ما يتصف بأنه يدرك ومنها ما ليس كذلك: وواضح أن ما يتصف منها بالإدراك فإنّ كونها تدرك قوة لا يمكن نسبتها إليها بوصفها أجساماً بل لقوى زائدة على جسميتها، وهذه القوى هي النفس.

ـ ومنها أن الإنسان إذا كان منهمكاً في أمر فإنه يستحضر نفسه حتى انه يقول فعلت كذا وكذا وفي ذات الوقت يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه، فذاته اذن غير بدنه، وهي نفسه.

ـ ومنها أن أجزاء بدن الإنسان تتبدل وتتغير من الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة فالشيخوخة، في حين يظلّ هو يتذكر كثيراً من أحوال طفولته ومراحل حياته، مما يدل على أن هناك في الإنسان وراء تغير أجزاء جسمه شيئاً ثابتاً فيه لا يتغيّر، هو نفسه.

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣١.

ـ ومن أشهر براهين ابن سينا على وجود النفس ـ عند المعاصرين ـ برهانه الذي يسمونه بـ «برهان الرجل الطائر» ونصّه كما يلي: يقول ابن سينا: «يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هُوِيّاً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج إلى أن يحسّ. وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماسّ. ثم يتأمل انه هل يثبت وجود ذاته فلا يشكّ في إثباته لذاته موجودة ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه... بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضاً ولا عمقاً. ولو أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته. وانت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت، والمقرّ به غير الذي لم يقر به، فإذن الذات التي أثبت وجودها خاصة له على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت»[48].

ـ أما عند القدماء فلعلّ أفضل براهين ابن سينا على وجود النفس، في نظرهم، هو تقريره أنّ الإنسان يدرك مفاهيم مجرّدة عن المادة وعوارضها، إما لأن المفهوم مجرد لذاته عن المادة وعوارضها كمفهوم «العلم» أو لأن العقل جرّده من عوارض المادة كمفهوم «الشجرة» على الاطلاق. وهذه المفاهيم المجرّدة، هي مجردة عن المادة ولواحقها، لا بالنسبة للموضوعات التي أخذت منها بل بالقياس إلى آخذِها. وبعبارة أخرى فإنها إنما تكون مجردة عن المادة عند وجودها في العقل. ولا يمكن أن يقال إن العقل حالّ في الجسم، لأن العقل هو المعقولات أي تلك المفاهيم ذاتها وهي مجرّدة، والمجرّد لا يحل في ما ليس بمجرّد. وإذن فلا بد أن يكون محلُّ المعقولات شيئاً آخر هو النفس. وأيضاً فإنّ محلّ المعقولات لا يمكن أن يكون جسماً لأنّ الجسم ينقسم والمعقول لا ينقسم وما لا ينقسم لا يحل في المنقسم، لأنه إذا فرضنا حلوله فيه فإما أن ينقسم بانقسامه، وهذا خلف لأنه غير منقسم، وإما أن يحلّ بعض أجزائه دون بعض حين انقسامه، فيكون حكم البعض هو حكم الكل وهذا محال[49].

طبيعة العلاقة بين النفس والبدن: هذه البراهين تؤكد، في رأي ابن سينا، مباينة النفس للبدن واستقلالها عنه، ذلك لأنه لمّا كانت النفس غير البدن وكانت في غير حاجة إليه في وجودها فهي مستقلة بنفسها، أما البدن فهو بالعكس من ذلك لا يمكن أن يوجد بدونها، ولا أدلّ على هذا من أنّها متى انفصلت عنه تغيّر وأصبح شبحاً من الأشباح، وهذا راجع إلى أنها أصل للقوى المحركة والمدركة.

النفس مستقلة عن البدن وفي ذات الوقت أصل لقواها المدركة والمحركة، فكيف تتحدد العلاقة بينهما؟

تطرح العلاقة بين النفس والبدن عدة مسائل: منها طبيعة هذه العلاقة نفسها، هل هي كعلاقة الصورة بالمادة كما يقول أرسطو، أي لا انفكاك لأحدهما عن الآخر، أم أنها كعلاقة الرّبان بالسفينة كما يقول أفلاطون؟ يحاول ابن سينا أن يتبنى النظريتين معا ساكتا عن التعارض القائم بينهما. وهكذا يؤكد من جهة على جوهرية النفس وروحانيتها، أي على كونها

---

(٤٨) ابن سينا، الشفاء: الطبيعيات، ص ٢٤١.

(٤٩) ابن سينا، النجاة، ص ٢١٣. انظر أيضاً النمط الثالث من قسم الطبيعيات في: ابن سينا، الاشارات والتنبيهات.

جوهراً روحانياً فاض على البدن، ومن جهة أخرى يؤكد أن ذلك الجوهر أفاضه العقل الفعال واهب الصور على الجسم المستعد لقبوله ليكون صورة له. ويقول ابن سينا: «النفس جوهر وصورة في آن واحد: جوهر في حد ذاته وصورة من حيث صلتها بالجسم»[50]. هي صورة يفيضها العقل الفعّال على الجسم ليكون هذا الأخير قالباً لها تتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم كي تستكمل جوهريتها وتستعد للرجوع إلى عالمها الأصلي، العالم السماوي.

وهكذا فإن فهمنا من «النفس» هذا الجوهر الروحاني المستقل الذي استكمل جوهريته في البدن فهي غير موجودة قبل حلولها في البدن، على خلاف ما يقول أفلاطون ذلك لأننا لو فرضنا وجودها قبل البدن فإنّ النفوس الإنسانية إما أن تكون، قبل حلولها في الأبدان، متكررة الذوات، وإما أن تكون ذاتاً واحدة. ولا يجوز أن تكون متكثّرة بالعدد لأن الكثرة إنما تكون بالمادة ومع المادة، والنفس مجرد ماهية فقط. واذن فليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد ما دامت مجرّد ماهية. غير أنه كما لا يجوز أن تكون النفوس قبل حلولها في البدن كثيرة بالعدد فكذلك لا يجوز أن تكون ذاتاً واحدة بالعدد لأنه عندما يحصل بدنان أوْ أكثر فإن النفس إما أن تكون واحدة بالعدد بجميع الأبدان، وهذا باطل، لأنه لو كان الأمر كذلك لكان الناس جميعاً متماثلين في أحوالهم النفسية والفكرية والوجدانية، وإما أن تكون النفس منقسمة بالقوة قبل حلولها في الأبدان ومنقسمة بالفعل بعد حلولها فيها، وهذا باطل أيضاً لأن ما ينقسم بالقوة هو ما له عظم وحجم، والنّفس غير ذات عِظَم ولا حجم. وإذا بطل أن تكون النفس قبل حلولها بالبدن لا واحدة بالعدد ولا كثيرة بالعدد فإنّ ذلك يعني أنها ليست قبل حلولها فيه جوهراً مستكملاً حقيقته وإنما تصير كذلك عندما تحلّ بالبدن الصالح لاستعمالها إياه[51]. ومع ذلك فابن سينا لا يتجنّب استعمال كلمات تفيد أن النفس كانت موجودة قبل حلولها في البدن مثل كلمة «هبطت» التي ابتدأ بها قصيدته العينية الشهيرة في النفس والتي مطلعها: «هبطت اليك من المحل الأرفع... الخ» مما يضفي مزيداً من الغموض على موقفه من هذه المسألة. وإذا جاز لنا أن نقارن بين حدوث النفس وحدوث البدن، التماساً لرفع بعض الغموض في موقف ابن سينا، أمكن القول إنه كما أنّ الجسم قبل أن تفيض عليه صورة ما هو مادة لا متعينة، أو هيولى «مادية» فإن النفس قبل أن تفيض على البدن كانت صورة لا متعينة أي هيولى «صورية» روحانية. فإذا فاضت على البدن اشتغلت به فصرفها عن الأجسام الأخرى استعمالها له واهتمامها بأحواله وانجذابها إليه، وبما أنها من طبيعة غير طبيعته فإنها تدخل معه في صراع تتشخص من خلاله أي «يلحق بها من الهيئات ما به تتعين شخصاً». كيف «تتعين النفس شخصاً»، وبعبارة أخرى كيف تستكمل جوهريتها؟

المعرفة وأنواعها وطرق اكتسابها: لما كانت النفس صورة أفاضها العقل الفعّال على البدن لتستكمل فيه جوهريتها فإن لها نسبة إلى البدن ونسبة إلى العقل الفعال، ومن هنا

---

(٥٠) ابن سينا، الشفاء، ص ٢٨٥.

(٥١) ابن سينا، النجاة، ص ٢٢٢.

انقسمت إلى قوتين احداهما «مبدأ محرك للبدن» وهي النفس العاملة، والثانية مبدأ لاكتساب المعرفة وهي النفس النظرية. الأولى تتجه نحو الأسفل أي إلى الجسم، أما القوة الثانية فتتجه إلى أعلى أي إلى المبادىء العالية، أي الصور المجردة سواء منها المجردة لذاتها كالعقول السماوية أو التي تقوم النفس ذاتها بتجريدها من المحسوسات. ومهمة القوة العاملة «أن تتسلط على سائر قوى البدن» حتى لا يكون عن البدن أخلاق رذيلة. أما القوة النظرية فمهمّتها كما قلنا أن تستكمل النفس بها جوهريتها بالحصول على العلوم والمعارف.

والسؤال الآن هو: كيف يتم ذلك؟

القوة النظرية في النفس هي القوة التي من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، إما المجردة بذاتها وإما بتصيير النفس لها مجردة. وهذه القوة ثلاثة تجليات: فهي تكون أولاً مجرد استعداد لاكتساب المعارف وحينئذ تسمى **عقلاً هيولانياً**، وهي موجودة لكل شخص من النوع الإنساني، وإنما سمّيت هيولانية تشبيهاً لها بالهيولى الأولى التي ليست بذاتها صورة من الصور، وهي موضوع لكل صورة. فإذا حصلت فيها المعقولات الأولى، أي المقدمات العقلية التي يتوصل بها إلى المعقولات الثانية، مثل القضية القائلة الكل أكبر من الجزء وما أشبه، صارت تلك القوة النظرية **عقلاً بالملكة** أي عقلاً يملك ما به يستطيع أن يعقل المعقولات الثانية التي هي ماهيات الأشياء. فإذا حصلت فيها هذه الماهيات وصارت مخزونة فيها، متى شاءت عقلتها وعقلت انها تعقلها، صارت تلك القوة النظرية حينئذ **عقلاً بالفعل**. وسمي كذلك لأنه يعقل متى شاء بلا تكلف ولا اكتساب. أما إذا صارت الصور المعقولة حاضرة في العقل يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل فإنه يكون حينئذ **عقلاً مستفاداً**. وإنما سمّي كذلك لأنه انطبع فيه من العقل الفعال «نوع من الصور تكون مستفادة من الخارج». وعند هذا العقل المستفاد يتم النوع الإنساني وتكون القوة الانسانية قد تشبثت بالمبادىء الأولية للوجود كله[٥٢]، فتكون النفس بذلك قد استكملت جوهريتها وأصبحت قادرة على الاتصال بالعقل الفعال متى شاءت، مستعدة للرجوع إلى حضرة العالم الإلهي لتعيش مَلَكاً من ملائكته في سعادة أبدية، كما سنبين بعد قليل.

وقبل ذلك لا بد هنا من معرفة وجهة نظر ابن سينا في مسألة شغلت الفلاسفة بعد أرسطو، أعني بذلك مسألة انتقال القوة النظرية من حال العقل الهيولاني إلى حال العقل بالملكة إلى حال العقل بالفعل إلى حال العقل المستفاد، علماً بأن كلّ حالة من هذه الحالات هي عقل بالقوة لما بعدها وعقل بالفعل لما قبلها، وأن ما بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير قوة أخرى هي بالفعل. فما الذي يخرج هذه الحالات، من القوة النظرية، من حال القوة إلى حال الفعل؟

بخصوص حصول الأوليات في العقل الهيولاني الذي هو مجرد استعداد، وبالتالي

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

خروجه من القوة إلى الفعل يؤكد ابن سينا أنّ ذلك يتمّ «بإنارة جوهر هذا شأنه»، ثم يضيف قائلاً: «فإذن ها هنا شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهرها صور المعقولات (...) وهذا الشيء يسمّى بالقياس إلى العقول التي بالقوة وتخرج منها إلى الفعل، عقلاً فعالاً، كما يُسمى العقل الهيولاني، بالقياس اليه، عقلاً منفعلاً أو يسمّى الخيال بالقياس اليه عقلا منفعلاً آخر، ويسمى العقل الكائن فيما بينهما عقلاً مستفاداً».

ويشرح ابن سينا طبيعة هذا العقل الفعال فيقول: «ونسبة هذا الشيء إلى أنفسنا التي هي بالقوة عقل، وإلى المعقولات التي هي بالقوة معقولات، نسبة الشمس إلى ابصارنا التي هي بالقوة رائية، وإلى الألوان التي هي بالقوة مرئية. فإذا اتصل بالمرئيات بالقوة منها ذلك الأثر، وهو الشعاع، عادت مرئيات بالفعل وعاد البصر رائياً بالفعل. فكذلك هذا العقل الفعال تفيض منه قوة تسيح إلى الأشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل. وكما أنّ الشمس بذاتها مبصرة وسبب لأن تجعل المبصر بالقوة مبصراً بالفعل فكذلك هذا الجوهر هو بذاته معقول وسبب لأن يجعل سائر المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل»[٥٣]. وإذن فالأوليات العقلية مثل التصديق بأن الكل أعظم من الجزء وأنّ المساويان لثالث متساويان إنما مصدرها العقل الفعال، أي تحصل في العقل البشري بواسطة إشراقة نور إلهي[٥٤]. وكذلك الشأن في العقل بالفعل والعقل المستفاد فإنّ أيا منهما لا يخرج من القوة إلى الفعل الا بتدخل العقل الفعّال.

وهكذا فالنفس التي يفيضها العقل الفعّال على البدن لتكون صورة له تتصرف في أجزائه، يتعهدها العقل الفعّال باستمرار. وكلّما قطعت مرحلة على طريق استكمال جوهريتها من خلال اتخاذها البدن آلة لها تدخل العقل الفعال لينقلها إلى مرحلة أعلى، حتى إذا بلغت درجة العقل المستفاد أصبح في استطاعتها أن تتصل هي بالعقل الفعال متى أرادت. ذلك لأن العقل الفعّال ـ كما يقول ابن سينا ـ لا يغيب عنا بل هو حاضر باستمرار كما يرى «المشرقيون». يقول الشيخ الرئيس: «والذي عليه المشرقيون أن الاستكمال التام بالعلم إنما يكون بالاتصال بالفعل بالعقل الفعال. ونحن إذا حصلنا الملكة ولم يكن عائق كان لنا أن نتصل به متى شئنا، فإن العقل الفعال ليس مما يغيب ويحضر، بل هو حاضر بنفسه وإنما نغيب نحن عنه بالاقبال على الأمور الأخرى، فمتى شئنا حَضرناه»[٥٥].

هذه المراحل التي تجتازها النفس من حال العقل الهيولاني إلى حال العقل المستفاد، عبر مرحلتي العقل بالملكة والعقل بالفعل، ليست ضرورية لجميع النفوس. ذلك أن من الناس من يكون استعداده لتقبل المعقولات قوياً جداً فلا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء، بل يكون وكأنه يعرف كل شيء من نفسه: «فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء، فترسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء، أما دفعة وأما قريباً من دفعة، ارتساماً لا تقليداً بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى، فإنّ التقليديات في الأمور التي إنما تعرف بأسبابها ليست يقينية عقلية.

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٥٤) رسالة في السعادة، في: نادر، ابن سينا والنفس البشرية، ص ٢٢.

(٥٥) ابن سينا، تعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو، في: بدوي، ارسطو عند العرب، ص ٩٥.

وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة. والأولى أن تسمّى هذه القوة قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية»[٥٦].

طريقان اذن لاستكمال النفس جوهرها: طريق التعليم أي اكتساب المعارف والعلوم بالقوة النظرية وهي في متناول جميع الناس. وطريق الحدس والاشراق وهي خاصة بمن منحوا القوة القدسية أو «العقل القدسي» وهم فئة قليلة من الناس: الأنبياء والأولياء والمتصوفة الواصلون. وإذا استكملت النفس جوهرها بهذا الطريق أو ذاك صارت مستعدة للاتصال الدائم بالعقل الفعال والاتحاد به نوعاً من الاتحاد والانجذاب الى الحضرة الالهية فتنعم بإشراق «نور الحق» عليها، وتلك هي السعادة.

المعاد: السعادة والشقاوة: يتوج ابن سينا نظريته في النفس بنظريته في السعادة، والنظريتان لا تشكّلان كيانين مستقلين بل الواحدة منها مقدمة للأخرى. وإذ شئنا الدقة قلنا إن نظريته في النفس هي من أجل نظريته في السعادة تماماً مثلما أن وجود النفس في البدن هو من أجل أن تستكمل جوهرها وتستعد للرجوع إلى «الحضرة الالهية» حيث تحيا في «سعادة أبدية».

والسعادة، سعادة النفس، عند ابن سينا سعادة من نوع واحد سواء قبل أن تفارق النفس البدن نهائياً بالموت أو بعد مفارقتها إياه إلى غير رجعة. إنها في كلتا الحالتين لذة روحية، كما أن ضدها وهو الشقاء ألَمٌ روحي كذلك. وإنما يختلف الناس في درجات ما ينالونه من السعادة أو يصيبهم من الشقاوة سواء في الدنيا أو في الآخرة. وابن سينا يبدأ بتحديد درجات السعادة والشقاوة في الآخرة ليؤسس عليها ما يحصل لبعض النفوس من سعادة في الدنيا.

فلنبدأ من حيث بدأ.

يميز ابن سينا بين المعاد كما أخبر به الشرع ويقول عنه: «انه لا سبيل إلى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث». وبين المعاد كما «هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني... وهو السعادة والشقاوة... اللتان للانفس»[٥٧]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يربط ابن سينا السعادة باللذة التي تحصل للنفس عند بلوغها كمالها الخاص بها أي عندما تصير عالماً عقلياً، مرتسماً فيها صورة الكل فتشاهد الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق وتتّحد به نوعاً من الاتحاد، كما يربط الشقاوة بالألم الذي يحصل للنفس بسبب فقدان تلك اللذة. وإذا كانت النفس وهي في البدن لا تحس بالألم الناتج عن فقدان اللّذة المذكورة فذلك لأن البدن يقوم حاجزاً بينها وبين تلك اللذة، فإذا زال هذا الحاجز بسبب الموت أدركت فقدانها للذة وأحست بالألم، مثلها في ذلك مثل الشخص الذي يكمن الألم في عضو من أعضائه، غير أن

---

(٥٦) ابن سينا، **النجاة**، ص ٢٠٦.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

وجود مانـع للإحسـاس بالألم كـالمخدّر مثـلاً يجعله لا يحس به، حتى إذا زال المـانع شعـر بألم شديد. وإذن فالبدن يلعب دورين متكاملين: فمن جهة يشغل النفس عن استكمال جوهريتها وبلوغ اللذة العليا، ومن جهة أخرى يحول دونها ودون الشعور بالألم الذي يكمن وراء فقدان اللذة. فـإذا تحرر الإنسـان في حياتـه الدنيـا من البدن وشـواغله أحس بـاللذة حسب درجـة تحرره، وإذا لم يتحرَّر شغله البـدن ليس فقط عن الشعور بـاللذة بل أيضـاً عن الشعور بـالألم الناجم عن فقدان اللذة، حتى إذا فـارقت النفس البدن بـالموت زال المـانع فتعيش في سعـادة كاملة أو ناقصة حسب درجة تحررها من شواغل البـدن أثناء وجـودها فيـه، وتعاني من شقـاء كامل أبدي أو مؤقت حسب درجة انشغالها بالبدن أثناء وجودها فيه[58].

وهكذا فالنفوس بعد الموت أصناف:

ـ فهناك النفوس العالمة الفاضلة، أي التي حصلت على كمالها الخاص بها قبل أن تفارق البدن بسبب الموت فتمكنت من المعرفة التامة بالوجود ومبادئه وعلله ومراتبه حتى صارت «عالماً معقـولاً موازيـاً للعالم المـوجود كله مشـاهداً لمـا هو الحق المـطلق والخير المـطلق والجمال والحق»[59]. ان هـذه النفوس، إذا استمرت عـلى تلك الحال وهي بعـد في بدنها ولم يشغلهـا شاغـل حسي طارىء فإنها تبقى كذلك بعد الموت في لذة لا نهاية لها، فتتصل لذتها في الدنيـا وهي في البدن بلذتهـا في الآخرة وقد فارقت البدن، ولذلك تعيش في سعادة لا يمكن قياسها ولا وصفها بـأنها أعظم وأشد لأنه ليس هناك سبيل إلى مقارنتها بأي سعادة أخرى، فهي السعادة الكاملة، والكامـل يعرف بنفسه وليس بمقارنته بالناقص.

ـ وهناك النفوس العالمة ولكن غير الفاضلة وهي التي تنبهت، وهي في البـدن، لكمالهـا فعقلت بـالفعل أنـه موجـود وأصبحت نازعـة إليه، ولكنهـا مع ذلـك لم تحصِّله لأنّ انشغالهـا بالبدن قد أنساها ذاتها ومعشوقها كما يُنسي المرض الاستلذاذ بالحلو واشتهائه وكما تميل الشهوة بالمريض إلى المكروهات الحقيقية. فإذا فارقت هذه النفوس البدن عرض لها عارضان: أولهـما اللذة التي تستلزم معـرفتها بكـمالها، وثـانيهما الألم النـاتج عن الإحسـاس بفقـدان تلك اللّذة بسبب انشغالها بالألم. وبذلك تتألم ألماً عظيماً عندما تفارق البـدن بالمـوت، لأن البدن كـان لها بمثابة المانع الذي يمنع الإحساس بالألم. وذلك الألم العظيم هو الشقاوة التي لا تَعْدِلُها شقاوة. غير أنَّ هذا الألم لا يدوم إلى الأبد بل يبقى المدة اللازمة لتطهير تلك النفوس ثم يزول. هـذه النفوس إذن لا تخلد في الشقاء بل تسعد في النهاية.

ـ وهناك النفوس التي اكتسبت رأياً (= سمعت) بأن ها هنا أمـوراً يكتسب بها الشـوق إلى كمال جوهرها، ولكنها وهي في بدنها لم تحصـل ما تبلغ بـه، بعد مفـارقتها البـدن، كمالهـا التام. فإذا فارقت البدن على هذه الحال الناقصة وقعت في شقاء أبـديّ إذ لا يمكنها اكتسـاب

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٨ وما بعدها.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

أوائل الملكة العلمية لأنّ هذه إنما كانت تكتسب بالبدن، وهي قد فارقت البـدن. والذين هم هذه حالهم إمـا مقصرون من السعي إلى اكتساب الكـمال الإنساني وإمـا معانـدون جاحـدون متعصّبون لآراء فاسدة، والجاحدون أسوأ حالاً في الشقاء الأبدي من المقصرين.

ـ وهنـاك النفوس السليمـة التي هي على الفـطرة، أي التي لم تعرف طـريق استكـمالهـا جوهرها ولا سمعت به والتي بالإضافة إلى ذلك لم تَتَدَنَّسْ بالعقائد المخالفة، هذه النفوس «إذا سمعت ذكراً روحانياً يشير إلى أحوال المفارقـات ـ أي إذا اتبعت دينا يـذكرهـا بالجنة والنار حصـل لها شـوق وأصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة»[٦٠]. فمن كان شوقه إلى الكمال راجعاً إلى ذات الكمال، أي إلى مناسبة ذاته للكمال، لم يقنع إلاّ بالوصول إليه، وبالتـالي يسعد السعـادة القصوى. ومن كـان شوقه إلى الكمال راجعاً إلى أمور أخرى كـطلب الحمد والمنـافسة فـإنه يقنـع بما يحصـل له من ذلك.

ـ وأخيراً هناك نفـوس البُلْهِ من الناس التي لم تكتسب الشـوق ولا عرفت كـمالها، فـإذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات البـدنية الـرديئة وليس لهـا هيأة غـير ذلك ولا معنى يضادّه وينافيه فإنها تعذّب عذاباً شديداً بمفارقة البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل لهـا شوق لأن آلة ذلك التي هي البدن قد بطلت، وخلق التعلق بالبدن قد بقي[٦١].

ويذكر ابن سينا رأياً آخر بصدد هـذه النفوس ويـرجّحه. ومؤدى هـذا الرأي أنَّ هؤلاء البُلْهَ اذا فارقت نفوسهم أبدانها، وهي بدنيـة لا تعرف غـير البدنيـات وليس لها تعلق بمـا هو أعلى من الأبدان فيشغلهم عنها، أمكن أن تستعمل هذه النفوس اجراماً سماوية، لا بأن تصير أنفساً لتلك الأجرام أو مدبّرة لها، بل تستعمل تلك الأجرام في التخيل، أي تتخيل بواسطتها ما قيل لها في الدنيا عن أحوال الآخرة: فالنفوس الزكية منها أي التي اعتقـدت الخير وعملتـه وهي في الدنيا تشاهد الجنـة وتنعم في هذه المشـاهدة، والنفـوس الشريرة التي عملت الشر في الدنيا تشاهد جهنم وتشقى بهـذه المشاهـدة. وسيكون ذلـك بمثابـة السعادة الحقيقيـة بالنسبـة للنوع الأول والشقاوة الحقيقية بالنسبة للنوع الثاني لأن الصور الخيالية ليست أقل وضوحاً من الصور الحسية بل إنّ قوتها تزداد كما في صور الأحلام حيث تتألم النفس ألمـاً شديـداً اذا كانت تلك الصور مزعجة[٦٢].

تلك هي نظرية ابن سينـا في المعاد وهي مؤسسـة، كما رأينـا، على نـظريته في النفس. والواقع أنّ النظرية السينَوية في النفس لا تؤسس نظريته في المعـاد وحدهـا بل تؤسس كـذلك نظريته في السعادة التي تحصل لبعض النفـوس في هذه الـدنيا، قبـل مفارقتهـا أبدانها مفـارقة نهائية. يتعلق الأمر إذن بما يعرف بـ «تصـوف» ابن سينا، أو عـلى الأصح بنـظرية التصـوُّف السينوية. لنختم عرضنا للسينوية، اذن، بمـا ختم به الشيـخ الرئيس منـظومته الفلسفيـة كما

---

(٦٠) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج ٤، ص ٣٤.

(٦١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٥، وابن سينا، النجاة، ص ٣٢٩ وما بعدها.

(٦٢) ابن سينا: شرح اتولوجيا، ص ٧٢، والاشارات والتنبيهات، ج ٤، ص ٣٥.

صاغها في «أنضج» كتبه: **الإشارات والتنبيهات**. نعني بذلك نظريته في المعرفة الصوفية وما يرتبط بها من «تفسير» للكرامات والخوارق وما إلى ذلك.

العارفون ومقاماتهم: يقول ابن سينا: «إذا لم تشتق إلى كمالك المناسب أو لم تتألم بحصول ضده فاعلم أن ذلك منك لا منه، وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت عليه». والأسباب التي يشير إليها هي «البدن وشواغله وعلائقه». ذلك لأن اشتغال النفس بالبدن والمحسوسات والشهوات يمنعها من الالتفات إلى المعقولات والاتصال بالعقل الفعال، وبالتالي يحول دونها ودون الاتصال به والاتحاد معه نوعاً من الاتحاد. ومن هنا يتوقّف بلوغ النفس السعادة على كمال القوة العملية فضلاً عن كمال القوة النظرية. ذلك لأنه إذا كان كمال النفس بحسب قوتّها النظرية إنما يكون ببلوغ درجة العقل المستفاد وكان من بلغ هذه الدرجة يحصل على علم بـ «عالم القدس والسعادة»، فإن «الخلوص» إلى هذا العالم، أي مشاهدته ومعاينته والالتذاذ بادراكه و«الاتحاد» به، لا يتأتى إلا بكمال النفس بحسب قوتها العملية وهو الكمال الذي يتمثّل في التّحرر من العلائق الجسمانية. والحاصلون على الكمال بحسب القوتين معاً، النظرية والعملية، هم العارفون المتنزهون الذين بلغوا درجوا العقل المستفاد، و«وضعوا عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل» وبذلك «خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا»[٦٣].

ورغم أنّ «اللذة العليا» إنما تحصل بعد مفارقة النفس للبدن بالموت مفارقة نهائية فإن ذلك لا يعني أن «هذا الالتذاذ مفقود من كل وجه والنفس في البدن، بل والمنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون، وهم في الأبدان، من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء»[٦٤].

والإعراض عن شواغل الدنيا وأدران البدن ثلاثة أنواع يمكن أن تندمج بعضها مع بعض فتصبح درجات أو مراتب وأحوالاً: هناك الزاهد وهو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها، وهناك العابد وهو المواظب على فعل العبادات من الصلاة والصيام وغيرهما، وهناك العارف وهو «المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره»[٦٥]. وهذه الأحوال قد توجد في الناس منفردة وقد توجد مجتمعة. فقد يكون الزاهد عابداً والعابد عارفاً. غير أن الزهد والعبادة عند العارف غيرهما عند الزاهد والعابد: فالزهد والعبادة عند غير العارف هما معاملة ومبادلة. فالزاهد غير العارف «كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة» والعابد غير العارف «كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة» أما العارف فزهده وعبادته رياضة هدفها جر النفس «عن جنبات الغرور إلى جنبات القدس فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يتجلى الحق لا تنازعه، فيخلص السر إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة»[٦٦].

وللعارفين مقامات يخصّون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم. فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم، قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس. ولهم في ذلك أمور خفية فيهم وأمور

---

(٦٣) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج ٤، ص ٣٢.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٠.

ظاهرة عنهم «يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها»[٦٧]. أما الخفيّة فهي مشاهداتهم لما تعجز الألسنة عن التعبير عنه وابتهاجهم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت. وأما الظاهرة فهي ما يظهر من أقوالهم وأفعالهم وما يكون لهم من «آيات»، تختص بهم ومن جملتها الكرامات وخرق العادات.

لنستعرض بعض هذه الأمور الخفية منها والظاهرة التي توج ابن سينا مذهبه بتبريرها والدفاع عن «معقوليتها».

إن أول درجة يقطعها العارفون ضمن مقامات أحوالهم النفسية الخفية هي درجة المريدين[٦٨]، وهم الذين عرفوا الله بالبرهان أو بالإيمان ورغبوا في النيل من «روح الاتّصال». ولكي يبلغ المريد مطلبه يتّجه برياضته لتحقيق ثلاثة أهداف: منع النفس من التوجه إلى ما سوى الله، وتطويع النفس الامّارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي، وتلطيف السرّ للتنبه بتحصيل الاستعداد لنيل الكمال. ويعين على تحقيق هذه الأهداف عدة أمور منها: العبادة المشفوعة بالفكر، أي عبادة العارفين، والألحان التي تذهل النفس عن استعمال القوى الحيوانية وتدفعها إلى الإقبال على الأمور المجرّدة من خلال ما فيها من تآليف ونسب منتظمة، والكلام الواعظ إذا كان من قائل ذكيّ بليغ العبارة فإنه ينبّه النفس ويقنعها ويبعث فيها السكون. وعندما تبلغ الإرادة والرياضة حداً ما تبدأ درجات الوجدان والاتّصال. وأول ذلك خلسات لذيذة من اطّلاع نور الحق كأنها بروق تومض وتخمد، وهي التي يسميها الصوفية «أوقاتاً». وبمواصلة الرياضة تتكاثر الومضات والغواشي ويصير المريد كلّما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس «يتذكر من أمره أمراً فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء». ويستمر ذلك ويعتاده المريد ولا يعود يثير فيه ما كان يثيره قبل من الغثيان والاستفزاز فينقلب وقته سكينة والوميض شهابا وتحصل معارف مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته التي تستمر باستمرار الوميض المشرق فيراه جليسه حاضراً عنده مقيماً معه في حين أنه في الحقيقة غائب عنه يشغله عنه اتّصاله بالله.

وتتدرّج به الأحوال إلى أن تكون له هذه المفارقة والاتّصال مع الله متى شاء. ثم يتقدّم درجة فيصبح لا يتوقّف اتّصاله بالله على مشيئته بل يصير كلّما لاحظ شيئاً لاحظ فيه الله. وهنا يكون قد تمت رياضته فيستغني عنها للوصول إلى الله ويصير سرّه الخالي عما سوى الله كمرآة مصقولة بالرياضة موجهة بالإرادة نحو الحق فتفيض عليه اللّذات العليا ويبتهج بنفسه لما بها من أثر الحق ويصبح له نظران نظر إلى الحق المبتهج به ونظر إلى ذاته المبتهجة بالحق، ويظل متردداً بين النظرين إلى أن يبلغ آخر درجات السّلوك إلى الحق وهي درجة الوصول التامّ، الدرجة التي يغيب فيها عن نفسه ليلحظ جناب القدس فقط، وإذا لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة للحق لا من حيث هي مبتهجة بملاحظة الحق. وعندما يصل السالك إلى

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٧٦ وما بعدها.

هذا المقام لا يبقى هناك واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف. . . وذلك هو «مقام الوقوف». وقد يذهل العارف في هذا المقام عن كل ما في العالم فيصدر عنه ما يمكن أن يكون اخلالاً بالتكاليف الشرعية، ويرى ابن سينا أنه لا يجب أن يؤاخذ على ذلك لأن العارف حينئذ يكون في حكم غير المكلف، ويتساءل: وكيف يكلف من عاد لا يعقل شيئاً غير الله. ويبادر ابن سينا فيردّ على من قد ينكر هذا الذي قرره بخصوص مقامات العارفين، سواء استند المنكر إلى الشرع أو إلى العقل، فيقول في ختام عرضه: «جل جناب الحق أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد، ولذلك فإن ما يشمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل، عبرة للمحصل. فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه، وكل ميسّر لما خلق له»[69].

الكرامات والخوارق. . . الخ: تلك كانت مقامات العارفين، وهي بالإجمال الأمور الخفية التي يحياها العارفون داخل ذواتهم خلال سلوكهم ورياضاتهم. أما الأمور الظاهرة التي تصدر عنهم كـ «آيات» و «كرامات» لهم فهي كلها تدخل في اطار «خرق العادة» و «قلب الطبائع»، ولذلك كان تفسيرها من جنس تفسير الأفعال المماثلة لها كأفعال السَحَرة وتأثير الطلاسم والإصابة بالعين. والشيخ الرئيس يجعل لكل ذلك مكاناً في مذهبه. وهذه أمثلة:

من «آيات» العارفين: القدرة على الإمساك عن الأكل والشرب مدة طويلة أكثر من المعتاد. وابن سينا يعتبر ذلك أمراً «طبيعياً» لأن هناك حالات ووقائع مماثلة طبيعية منها أن بعض الأمراض التي تصيب الإنسان تشغل جسمه بهضم «المواد الرديئة» وتصرفه عن هضم «المواد المحمودة» مما يجعل هذه تبقى في الجسم غير محلّلة بفعل الهضم فلا يحتاج الجسم بسبب ذلك إلى أغذية بديلة وإنما يبقى مدّة طويلة دون أن يصيبه مكروه بفضل بقاء الأغذية فيه دون تحليل. وإذن، يقول ابن سينا، فليس ما يحكى من إمساك العارف عن الطعام لمدة تفوق المعتاد بكثير «ليس ما يحكى لك من ذلك مضاداً لمذهب الطبيعة»[70].

ومن «آيات» العارفين أيضاً ما يحكى عنهم من أفعال تخرج عن طاقة الإنسان في المعتاد مثل «تحريك الجبال». وهذا أيضاً مما لا ينبغي أن يستنكر في حقهم، في نظر ابن سينا، لأنه هو أيضاً من «مذاهب الطبيعة»: فقد تنزل قوى الإنسان في أحوال معيّنة إلى درجة يعجز معها عن القيام بأصغر الأعمال إما بسبب صدمة الخوف أو الحزن. وقد يحدث العكس فيأتي الإنسان بأعمال لا تقدر عليها طاقته في المعتاد وذلك تحت تأثير سَوْرة الغضب مثلاً. فإذا ثبت هذا، يقول ابن سينا، فلا تعجب إذا تولّدت في نفس العارف قوة أعظم وأشد من القوة التي يولّدها فيه الخوف أو الغضب أو أي انفعال آخر في الأحوال العادية[71].

ومن «آيات» العارفين كذلك ما يحكى عنهم من «معرفة الغيب» وهذا أيضاً ما يجب

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١١٧.

تصديقه لأن له «في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة» حسب رأي ابن سينا. وبيان ذلك أن «التجربة والقياس»، يشهدان معاً أن النفس تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام، واذن فلا مانع، قياساً على ذلك، أن يقع مثل ذلك في حال اليقظة خصوصاً إذا تحرر المرء من شواغل الحس. ويقول ابن سينا «وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك من نفسه»[٧٢]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه سبق القول عند الحديث عن العلم الإلهي أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي على وجه كلي، كما سبق القول بأن الأجرام السماوية لها نفوس تحسّ وتتخيل، أي أنها ذوات إدراكات وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئيّ. وهذا وذاك يقضيان بأن النفوس البشرية يمكن أن تتصل بالعالم السماوي وتقتبس من النفوس السماوية بعض معارفها الجزئية من الأمور الغيبية التي ستحدث. وما حفظته النفس من ذلك الأثر مضبوطاً في الذاكرة، في النوم أو في اليقظة، كان إلهاماً أو وحياً صُراحاً أو رؤيا لا تحتاج إلى تأويل، وما كان منه قد زال وبقيت منه فقط محاكياته احتاج إلى تأويل ان كان في صورة وحي وإلهام وإلى تعبير ان كان في صورة حلم[٧٣]. هذا وقد يستعين طالب معرفة الغيب من الكهّان وغيرهم بأدوات أو حركات يركز بواسطتها تفكيره تركيزاً يعينه على شغل الحواس وتحريك الخيال لاقتباس الغيب من السماء.

وشبيه بذلك ما يقرره ابن سينا من امكانية اتصال نفوس الأحياء بنفوس الأموات عند زيارة القبور والدعاء للموتى. وهذا ما يقرره في رسالته إلى «ابي الخير»[٧٤] التي استهلها بعرض مجمل لمنظومته الفلسفية ليخلص بعده إلى القول: «إذا فارقت نفس من النفوس بدنها ـ وكانت من النفوس السعيدة التي استكملت جوهريتها قبل مفارقتها البدن ـ بقيت في عالمها سعيدة أبد الأبدين مع اشباهها من العقول والنفوس مؤثرة في هذا العالم تأثير العقول السماوية. ثم الغرض من الدعاء والزيارة (= زيارة القبور) ان النفوس الزائرة المتصلة بالبدن غير المفارقة... تستمد من تلك النفوس المزورة جلب خير أو دفع ضر... فلا بد للنفوس المزورة، لمشابهتها العقول (= السماوية) ولجوارها (= لها)، تؤثر تأثيراً عظيماً وتمد امداداً تاماً بحسب اختلاف الأحوال».

ويلخص ابن سينا رأيه في مثل هذه الأمور الخارقة للعادة فيقول: «إن الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة في مبادىء ثلاثة: أحدها الهيئة النفسانية المذكورة. وثانيها خواص الأجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصّه، وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية، أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو انفعالية، مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة. والسحر من قبيل القسم الأول، بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني، والطلسمات من قبيل القسم الثالث»[٧٥]. وينصح الشيخ الرئيس قارئه قائلاً: «إياك ان يكون تكيّسك وتبرُّؤك عن العامة هو أن تنبري منكراً لكل شيء، فذلك طيش وعجز... الصواب أن تسرح أمثال ذلك (= الخوارق المذكورة) إلى بقعة الإمكان ما لم يَذُدْك عنه قائم البرهان. واعلم أن في الطبيعة عجائب

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٤٨.
(٧٤) ابو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا، رسائل ابن سينا في الحكمة المشرقية، ص ٣٦ ـ ٣٧.
(٧٥) ابن سينا، **الاشارات والتنبيهات**، ج ٤، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب»[76]، ثم يؤكد قائلاً: «واعلم أن أكثر ما يقر به الجمهور ويفزع اليه ويقول به فهو حق، وانما يدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة جهلاً منهم بعلله وأسبابه»[77].

وبعد، فهل نحتاج بعد هذه «النصيحة» التي أنهى بها ابن سينا منظومته الفلسفية الكلامية العرفانية التلفيقية إلى خاتمة من عندنا نختم بها هذا الفصل؟

لننتقل، اذن، إلى الخاتمة العامة لهذا القسم من الكتاب.

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٧٧) ابن سينا، **النجاة**، ص ٣٣٧.

خاتمة

البرهان.. في خدمة البيان والعرفان

انتهينا في الفصل الأول من هذا القسم إلى خلاصة عامة هي أن البرهان، كمنهج، قد انتهى به الأمر في الثقافة العربية الإسلامية، إلى أن أصبح مع الغزالي مجرد آلية ذهنية شكلية يراد منها أن تحل محل آلية ذهنية، شكلية هي الأخرى، آلية الاستدلال بالشاهد على الغائب، مما أفقده وظيفته الأصلية التي أرادها له أرسطو، وظيفة «التحليل» و«البرهان». أما في الفصل الثاني فقد بدا واضحاً أن البرهان كرؤية قد انتهى به الأمر مع ابن سينا إلى الانخراط في إشكاليات المتكلّمين من جهة وتبني منتجات «العقل المستقيل»، منتجات العرفان الهرمسي من جهة ثانية، مما أفقد الرؤية البرهانية الأرسطية طابعها العقلاني «العلمي». وعلينا الآن في هذه الخاتمة العامة أن نفصّل القول قليلاً في هاتين الخلاصتين تركيزاً للملاحظات التي سبق أن سجلناها، متفرقة، بين ثنايا صفحات هذا القسم، وتمهيداً كذلك لما سنثيره من قضايا في القسم التالي، القسم الرابع والأخير من هذا الكتاب.

والواقع أن التعامل مع منطق أرسطو بوصفه مجرد آلة وميزان كان يقتضي فصله عن المنظومة الفلسفية التي كان ينتمي إليها، وبالتالي اعادة النظر في ترتيب أجزائه. لقد أراد أرسطو مما أصبح يدعى بعده بـ«المنطق» أن يكون منهجاً علمياً هدفه إثبات إمكان قيام علم برهانيّ يمكن من استعمله من تحصيل معرفة صحيحة ويقينية بالكون وظواهره، ولم يكن يريد منه أن يكون مجرد آلة للدفاع عن عقائد معيّنة. وحتى عندما تعرض أرسطو لـ«المحرّك الأول» في طبيعياته فهو إنما فعل ذلك لأن افتراض هذا «المحرك الذي لا يتحرك» كان ضرورياً، من الناحية المنطقية، لتحديد مبدأ الحركة في الكون. وإذا كان قد عاد إليه في «الفلسفة الأولى» فمن أجل أن يحدد الكيفية التي يحرك بها هذا «المحرك الذي لا يتحرك» وبالتالي بيان طبيعته هو نفسه وطبيعة علاقته بالعالم. نعم إن الأمر يتعلق ها هنا بـ«علم إلهي» حقاً، ولكن لا بمعنى العقيدة الدينية بل بمعنى العلم الذي يبحث في الموجودات البريئة من المادة، لأن كل ما هو بريء من المادة فهو إلهي أو جدير بأن يكون إلهياً، من منظور

أرسطو. والمهم عندنا ها هنا أن أرسطو لم يقل بهذه الموجودات البريئة من المادّة من أجل أن يشيد عقيدة دينية ولا من أجل التعرض للدّين جملة لا بنفي ولا بإثبات، بل من أجل تأسيس علمه الطبيعي. إن هاجس التفسير بـ «المبادىء»، وهذا هو حقيقة البرهان عنده، قد دفعه إلى بناء نظرية حول «المبادىء الأولى» التي ترجع هي الأخرى، ولا بدّ، إلى «مبدأ أول». ومن أجل تأسيس علمه الطبيعي هذا التأسيس «البرهاني» كان لا بد له أن يتطرق إلى «المبادىء» في البداية وفي النهاية: في المنطق وفي الفلسفة الأولى. ومن هنا تلك العلاقة الوثيقة بين الاثنين: بين المنهج والرؤية، بين المنطق والميتافيزيقا، عند أرسطو.

تتجلّى هذه العلاقة، أول ما تتجلى، في «المقولات» التي بحثها أرسطو في المنطق وفي الفلسفة الأولى معاً. وهذا شيء مبرَّر تماماً داخل منظومته. ذلك أن البحث في الطبيعة، أعني في الموجودات المشخصة، بحثاً عاماً استقصائياً يطمح إلى تحديد المبادىء وبيان العلل يتطلب من الناحية المنهجية حصر الأشكال العامة للوجود، وجود الأشياء، أي أعم ما يمكن أن يقال عنها وهي مستقلة بنفسها معزولة عن أية علاقة. انها «المقولات» التي جعلها أرسطو جزءاً من المنطق. الجزء الذي يبدأ منه البحث باعتبار أن تحديد «المقولات» بوصفها أول وأعم ما يقال على الأشياء هو الخطوة المنهجية الأولى في البحث في هذه الأشياء: خطوة التصنيف، تصنيف أشياء الطبيعة وظواهرها إلى ما هو ثابت (= الجواهر) وما هو متغير (= الأعراض).

وواضح أن الحاجة إلى حصر الاشكال العامة لوجود الأشياء، أي المقولات ستصبح غير ذات موضوع عندما يكون موضوع البحث هو عالم الألوهية، وليس عالم الطبيعة. ذلك أنّ عالم الألوهية هو بالتعريف، العالم الذي لا يتحدد الوجود فيه بالكمّ ولا بالكيف ولا بالمكان ولا بالزمان ولا بأية مقولة من هذه المقولات، لأنه عالم يعلو بطبيعته على هذه التحديدات. وبالنسبة للعقيدة الإسلامية هو عالم الإله المنزّه عن كل مشابهة من مخلوقاته. وإذن فمبحث «المقولات» سيصبح فضلة، إن لم يكن منزلقاً خطيراً، بالنسبة لمن يريد من المنطق أن يكون فقط آلة للدفاع عن عقائد قائمة جاهزة كالعقيدة الأشعرية مثلاً.

ليس هذا وحسب، بل إنه ما دام الأمر يتعلّق بالدفاع عن عقائد جاهزة، وليس بتحصيل معرفة جديدة، فإن مقدّمات القياس لن تكون شيئاً آخر غير المقدمات التي تنصر هذه العقائد. وهكذا، فبدلاً من تصنيف المقدمات إلى «علوم متعارفة» أو بديهيات و «أصول موضوعة»، وهي المقدمات التي شيد عليها أرسطو علمه الطبيعي، طموحاً منه إلى رفعه إلى مستوى اليقين الهندسي، بدلاً من ذلك نجد مقدّمات «البرهان» في علم الكلام مقدّمات ترجع إلى الحس والخبر المتواتر وإمكان المعجزة... الخ، والنتيجة ستكون الاستغناء عن المقالة الأولى من كتاب «التحليلات الثانية»، لأرسطو وهي التي تبحث في مبادىء البرهان. أما المقالة الثانية منه، وهي التي تبحث في الحدود والعلة فإنّ الحاجة إليها لن تكون مرتبطة بالبرهان كما تَصوَّر أرسطو، بل سيصبح بعض ما فيها جزءاً من مبحث التصور الذي

موضوعه دلالة الألفاظ. ومن هنا سيصبح الحد مرتبطاً ببيان دلالة اللفظ أكثر من ارتباطه ببيان ماهية الشيء.

لقد تعرضت بنية المنطق الأرسطي إلى تعديلات جوهرية بدخوله إلى الدائرة البيانية كآلة لا غير. ويُجمل ابن خلدون هذه التعديلات فيقول بعد أن ذكر أجزاء المنطق الثمانية (= المقولات، العبارة، القياس، البرهان، الجدل، السفسطة، الخطابة، الشعر) يقول: «هذه هي كتب المنطق الثمانية عند المتقدمين. ثم إن حكماء اليونانيين بعد أن تهذبت الصناعة ورُتّبت رأوا أنه لا بد من الكلام في الكليات الخمس المفيدة للتصور، فاستدركوا فيها مقالة تختص بها مقدمة بين يدي الفن (= مدخل فورفويوس) فصارت تسعاً وترجمت كلها في الملة الاسلامية وكتبها وتداولها فلاسفة الإسلام بالشرح والتلخيص كما فعله الفارابي وابن سينا ثم ابن رشد من فلاسفة الأندلس، . . . ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته وهي الكلام في الحدود والرسوم، نقلوها من كتاب البرهان وحذفوا كتاب المقولات لأن نظر المنطقي فيه بالعرض لا بالذات، وألحقوا في كتاب العبارة الكلام في العكس لأنه من توابع الكلام في القضايا ببعض الوجوه. ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة وهي الكتب الخمسة: البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة، وربما يلم بعضهم باليسير منها، وأغفلوها كأن لم تكن وهي المعتمدة في الفن»[1].

نعم إن هذه الكتب الخمسة هي «المعتمدة في ـ هذا ـ الفن» بالنسبة لمن يرى أن وظيفته الأساسية كانت عند صاحبه، أرسطو، تمييز الطريقة البرهانية عن الطرق الأخرى. . . أما بالنسبة لمن يرى فيه مجرد آلة تصلح لتقرير مذهب ما فالأمر يختلف.

ولكن هل اقتصر المتكلّمون الأشاعرة على توظيف المنطق بوصفه آلة ليس غير، هل استطاعوا فعلا الاستغناء عن أرضيته ومفاهيمه الفلسفية والحال أن الأزمة التي الجأتهم اليه كانت أزمة مفاهيم في الأساس؟

* * *

في العرض المسهب الذي قدمناه عن فلسفة ابن سينا ركزنا القول على محورين رئيسيين: محور العلاقة بين الله والعالم ويدور الكلام فيه حول ذات الله وصفاته وقدم العالم وحدوثه. . . الخ، وهي نفس القضايا التي شغلت المتكلمين منذ نشأة علم الكلام إلى أفول نجمه، ومحور العلاقة بين الإنسان والسماء ويدور الكلام فيه حول طبيعة النفس البشرية وعلاقتها بالنفوس السماوية وحول مصيرها وطريقة اعدادها لنيل «السعادة» في الدنيا والآخرة، هذا إلى جانب شرح أحوال المتصوفة ومقاماتهم وكراماتهم وخوارقهم، وهذه جميعاً، أعني القضايا التي تناولناها في هذا المحور، تشكل المسائل الرئيسية في أدبيات التصوف في الإسلام. وهكذا نرى أن فلسفة ابن سينا قد اهتمت بقضايا علم الكلام ومسائل التصوف

---

(١) أبو زيد عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدمة، تحرير علي عبد الواحد وافي (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٣، ص ١١٠٥ ـ ١١٠٦.

إلى جانب القضايا الفلسفية «المحض». ومن هنا كانت السينوية فلسفة تلفيقية تمزج الكلام بالفلسفة وتمزج الفلسفة بالتصوف. أما هدفها فهو، كما يتبينّ من الصفحات الماضية، تأسيس كل من علم الكلام وقضايا التصوف تأسيساً «برهانياً»، وبعبارة أخرى توظيف الفلسفة والمنطق في كل من الكلام والتصوف.

ولقد كان من الطبيعي أن يترك هذا التعامل «الفلسفي» مع قضايا علم الكلام ومسائل التصوف أثره في الجانب الفلسفي من الخطاب السينوي، وهذا شيء واضح في العرض الذي قدّمناه. ولا شك أن القارىء قد لاحظ ذلك على مستويين: مستوى الإشكاليات ومستوى المنهج. فمن جهة لقد بدا واضحاً أن ابن سينا تبنّى إشكاليات المتكلمين: إشكالية العلاقة بين الذات والصفات، إشكالية قدم العالم وحدوثه، إشكالية المعاد والثواب والعقاب... لقد حاول أن يقدّم حلولاً «برهانية» لهذه الإشكاليات مع الاحتفاظ، نوعاً من الاحتفاظ، بالمبادىء الأساسية في العقيدة الإسلامية. ومن جهة أخرى تقدّم لنا النصوص والبيانات التي اعتمدناها في عرضنا نماذج حية من منهج ابن سينا في العرض و«البرهان» وهو منهج يعتمد أساساً القسمة العقلية وقياس الغائب على الشاهد، وهما عمدتا «طرق النظر» عند المتكلمين. نعم إن ابن سينا يحاول دائماً أن يضفي الطابع الاستنتاجي على استدلالاته. غير أن هذا الطابع يبقى في معظم الأحوال شكلياً وسطحياً ويظل المنهج في عمقه منهجاً كلامياً، وهذا ما شهر به ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت». وفي رأي فيلسوف قرطبة فان اعتماد ابن سينا طريقة المتكلمين وانشغاله باشكالياتهم هو ما مكن الغزالي من التطاول عليه والطعن في براهينه والتشويش عليه في كتابه الشهير تهافت الفلاسفة.

وإذا كان هذا الانفتاح على علم الكلام من جانب ابن سينا قد ترك أثره في الخطاب الفلسفي للشيخ الرئيس فجعله يضحي بالصرامة المنطقية في سبيل التوفيق والتلفيق، فإن العكس صحيح أيضاً، أعني أن الخطاب الفلسفي السينوي قد ترك أثره هو الآخر في علم الكلام وخاصة بعد الغزالي مؤسس «طريقة المتأخرين»، كما شرحنا ذلك في الفصل الأول من هذا القسم[٢]. لقد عالج الشيخ الرئيس كثيراً من إشكالات المتكلمين ففسح بذلك للمتأخرين من المتكلمين الأشاعرة المجال لتوظيف كثير من المفاهيم الفلسفية في علم الكلام، وفي مقدمتها مفهوما الواجب والممكن اللذان محوروا عليهما القسم الأكبر من مسائلهم، وبذلك أكملوا العمل الذي دشنه الغزالي في ميدان المنهج باعتماده القياس الأرسطي. وكان من نتيجة ذلك كله أن اختلطت مسائل الفلسفة بمسائل الكلام، كما لاحظ ابن خلدون، فأصبح علم الكلام بديلاً عن الفلسفة: لقد صار «كلاماً» فلسفياً يجد أصوله ومنطلقه فيما دعوناه هنا بـ «الفلسفة الكلامية» السينوية.

وإذا كان هذا التداخل بين علم الكلام والفلسفة، منهجاً ومفاهيم، سمة بارزة في

---

(٢) انظر: القسم ٣، الفصل ١ من هذا الكتاب.

السينوية، وبكيفية خاصة في إلهياتها (العلاقة بين الله والعالم)، فإن من سياتها كذلك التداخل بين التصوّف والفلسفة، وبكيفية خاصة في أخروياتها (= العلاقة بين الإنسان والسماء). وهكذا، فكما أدّى انفتاح ابن سينا على علم الكلام إلى تبني السينوية في الهياتها لاشكاليات المتكلمين ومنهجهم، وبالمقابل إلى تأثيرها في علم الكلام ومنهجه، فقد أدى انفتاح الشيخ الرئيس على التصوف إلى نفس النتيجة المزدوجة: تبنّي السينوية في أخروياتها لإشكاليات المتصوفة وتطلعاتهم وفي المقابل التأثير في التصوف ذاته وذلك بتنظيم مسائله وصبغه بالصبغة الفلسفية. والنتيجة اختلاط مسائل التصوف بمسائل الفلسفة وقيام تصوّف فلسفي كان من أبرز ممثليه ابن عربي والسهروردي الحلبي وأمثالهما.

هذا جانب. هناك جانب آخر، يتعلق هذه المرة بنوع «الفلسفة» التي شكلت إلى جانب علم الكلام والتصوف العناصر الثلاثة الرئيسية في الخطاب الفلسفي السينوي. لقد أشرنا في مقدمة هذا الفصل إلى العلاقة العضوية بين المنظومة الفلسفية الفارابية والمنظومة السينوية. والحق أنّ الذي يقرأ ابن سينا بواسطة الفارابي سينتهي إلى النتيجة التالية وهي أنّ فلسفة الشيخ الرئيس لا تعدو أن تكون مجرد شرح وتفصيل لفلسفة الفارابي. وهذا إن كان صحيحاً من وجه، فهو غير صحيح من وجه آخر. ذلك أنّ التطابق بين بنية منظومة الفارابي وبنية منظومة ابن سينا لا يشمل الاتجاه والهدف. لقد كان اتجاه ابن سينا عكس اتجاه الفارابي تماماً. هذا بالإضافة إلى تجنب الفارابي الخوض في قضايا المتكلمين والعزوف عن استعمال منهجهم: الاستدلال بالشاهد على الغائب. وإذن فالعنصر الفلسفي في الخطاب السينوي تربطه بالفارابي علاقة اتصال وانفصال: هو متّصل به على مستوى المحتوى المعرفي، وابن سينا يعترف بذلك كما أشرنا في أوّل هذا الفصل. وهو منفصل عنه على مستوى الاتّجاه والهدف، وقد أعلن ابن سينا بنفسه عن هذا الانفصال من خلال انتقاده للمشّائية وتطلّعه إلى «فلسفة مشرقية».

غير أن الجانب الفلسفي في فكر ابن سينا لم يكن مرتبطاً بالفارابي وحده، فهو يمتّ بصلة وثيقة ـ عضوية ـ إلى الفلسفة الإسماعيلية ومن خلالها إلى الهرمسية. وابن سينا يعترف بذلك بنفسه، فقد ذكر في سيرته الذاتية التي رواها عنه تلميذه الجوزجاني أن أباه كان من الدعاة الاسماعيليين وأنه كان يحضر مناقشات هؤلاء حول قضايا العقل والنفس وغيرها، وأنه دعي إلى الانخراط في سلك الحركة الإسماعيلية. ومن دون شك فإنّ نشوء ابن سينا في بيت علم إسماعيلي سيجعل دراسته الفلسفية في شبابه متأثرة بالفلسفة الإسماعيلية ذات الأصول الهرمسية الواضحة. ومعروف أن ابن سينا درس في شبابه رسائل إخوان الصفا ذات المضمون الهرمسي والتوجيه الإسماعيلي. ويبدو أنه تعرف مباشرة على الكتابات الهرمسية في أصولها، الكتابات المنسوبة إلى هرمس واسقليبيوس كما يشير إلى ذلك هو نفسه في مقدمة كتابه: **«قوى النفس»**.

من هنا يتضح كيف أن ابن سينا قد حاول، قصد إلى ذلك أم لم يقصد، الجمع والتوفيق بين أربعة عناصر: علم الكلام، التصوف، الفلسفة الأرسطية، الفلسفة الإسماعيلية

الهرمسية، ومن هنا شهرته بين أوساط المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة الاسماعيليين.

تلك بصورة إجمالية العناصر الرئيسية في فلسفة ابن سينا التلفيقية. وإذا نحن نظرنا إلى هذه العناصر بوصفها تشكّل كلاً واحداً يكتسب وحدته من هيمنة أحد عناصره على الأخرى فإن فلسفة الشيخ الرئيس ستبدو حينئذ إحدى النسخ «الإسلامية» من الهرمسية، النسخة الأرقى، وهذا في الحقيقة ما يشكّل جوهرها. وأعتقد أن حكم التاريخ على فلسفة ابن سينا يجب أن نلتمسه فيما يشكّل جوهرها وليس في عناصرها مفردة أو مجتمعة. لقد كانت الهرمسية في أصلها ومضمونها عبارة عن رد فعل لاعقلاني ضد العقلانية اليونانية التي بلغت قمّتها مع أرسطو. لقد كانت فلسفة «عصر الانحطاط» في الفكر اليوناني، فلسفة العصر الهيلينستي. وتأبى السينوية في مضمونها العامّ، بروحها واتجاهها، إلا أن تكرس ردّ الفعل ذاك في الساحة الثقافية العربية التي كانت قد أخذت تتخلص من روح العصر الهلينيستي وفلسفته الهرمسية مع المعتزلة من جهة والكِندي والفارابي والمناطقة الآخرين من جهة أخرى. وإذا كانت بعض مظاهر الخطاب السينوي تخفي العمق الهرمسي الغنوصي الذي يؤسسه فإنّ التيارات العرفانية الباطنية والإشراقية التي غرفت من مؤلفات الشيخ الرئيس كعرفانية ابن عربي واشراقية السهروردي ستكون التعبير المطابق، الحقيقي والتاريخي، عن هذا الطابع اللاعقلاني في السينوية.

وإذن فلقد عاد الأمر بالبرهان الأرسطي في الثقافة العربية الإسلامية مع ابن سينا إلى ما كان عليه قبل الإسلام، ولكن بعد أن ترك فيها آلته وأشلاء من جهازه المفاهيمي وتصوراته العلمية، لقد تداخل هذا الموروث الأرسطي المفكك مع الخليط الهرمسي المقوم للعرفانيات الإسلامية، مع الموروث البياني الذي كان قد توقّف عن النمو بعد أن استنفد كل إمكانياته. . تداخلت هذه النظم المعرفيّة بعد أن انحلّت **فاختلطت المفاهيم واشتبكت المسائل وتصادمت الرؤى والاستشرافات** داخل الثقافة العربية الإسلامية مما جعل الحاجة إلى **إعادة التأسيس والبَنْيَنة** ضرورة ملحّة.

القسمُ الرابع

تفكّكُ النُظُم .. ومَشرُوع إعادةِ التأسِيسِ



مَدخَل
لحظتَان مُتزامِنتَان

حلّلنا في الفصول السابقة النظم المعرفية الثلاثة، البيان والعرفان والبرهان، كلاًّ على حدة. لقد تعاملنا مع كلّ منها بوصفه نظاماً يؤسس حقلاً معرفياً مستقلاً بنفسه، داخل الثقافة العربية الإسلامية، غاضّين الطرف هكذا عن تبادل التأثير بينها، فعلاً وانفعالاً، سلباً وايجاباً. وقد فعلنا ذلك لسببين: أولهما أنه لم يكن من الممكن عملياً، على الأقل من الناحية المنهجية، الخوض فيما قد يكون هناك من اتصال أو احتكاك أو تأثير متبادل بين تلك النظم قبل التعرف عليها منفردة، ومن الداخل. لأن التعرف على كل منها من خلال معطياته الخاصة، ومن خلالها وحدها، يجب أن يسبق أية محاولة تهدف إلى رصد نقط الاتصال والاحتكاك والاصطدام ومظاهر الأخذ والعطاء... الخ. ثانيهما أننا وقفنا في تحليل كل نظام من النظم المعرفية الثلاثة عند اللحظة التي استكمل فيها نموه الذاتي، أعني اللحظة التي استنفد فيها كل إمكانياته في تحقيق التوازن الذاتي autoréglage وبدأ يعيش بالفعل مرحلة الأزمة، سواء على صعيد المنهج أو صعيد الرؤية. والخلاصات التي أنهينا بها تحليلنا لكل نظام على حدة قد أبرزت هذا الجانب بما فيه الكفاية.

وبما أن هذه اللحظة، لحظة الأزمة، قد عاشتها النظم الثلاثة بأجمعها في فترة زمنية واحدة، القرن الخامس الهجري، فإنّ ما كان هناك من «تأثير متبادل» بين هذه النظم قبل لحظة الأزمة هذه لم يكن من النوع الذي من شأنه أن يغير من عملية البَنْيَنة التي كانت قائمة على قدم وساق، داخل كل نظام على حدة، منذ عصر التدوين، بل بالعكس لقد كان «التأثير المتبادل» قبل لحظة الأزمة من النوع الذي يدفع إلى مزيد من الوعي بالذات، إلى مزيد من نشدان التغاير وتعميق الاختلاف، وبالتالي إلى الميل نحو الانغلاق تأكيداً للاستقلال.

نعم إن لحظة الأزمة في كل نظام من النظم الثلاثة لم تكن نتيجة عوامل داخلية وحسب، بل كانت أيضاً امتداداً لأنواع من «التّداخل» بين هذه النظم حدث خلال تشكّلها

وتبلورها بصورة متميزة ومع نهاية عصر التدوين ذاته: لقد بدأ «التداخل» بين البيان والعرفان مع الحارث المحاسبي، وبين البيان والبرهان مع الكندي، وبين البرهان والعرفان مع اخوان الصفا والفلاسفة الاسماعيليين. غير أن ما حدث لم يكن تداخلا بالمعنى الدقيق للكلمة بل كان الأمر يتعلق، في الحقيقة، بمحاولات توفيقية أو تلفيقية بعضها بقي معزولاً على هامش هذا النظام أو ذاك، كمحاولة المحاسبي التي حاربها المتكلمون وبقيت مع ذلك تغذي التيار الذي سيعرف فيما بعد بـ «التصوف السني»، وبعضها اندمج في النظام وصار من مكوناته ومظهراً من مظاهر خصوصيته كما حدث بالنسبة للعرفان الشيعي الذي تبنّى، مع الإسماعيلية خاصة، الفلسفة الدينية الهرمسية التي كانت تضم خليطاً من الآراء والفلسفات، كان من بينها عناصر من فلسفة أرسطو ذاتها، وكما حدث أيضاً للبرهان مع الفارابي الذي توّج نظريته في المعرفة بفكرة «السعادة» العرفانية الهرمسية الأصل، ومع ابن سينا الذي جعل العرفان الهرمسي جزءاً من منظومته، الجزء الذي هو بمثابة الثمرة من الشجرة. هذه الأنواع من التّداخل تندرج فيما يمكن أن نسميه بـ «التداخل التكويني»، أي الذي يحدث في مرحلة التكوين بوصفه عنصراً من العناصر التي تغني الكيان المتكوّن وتستحثّه على التعرف على نفسه من خلال ردود الفعل التي تصدر عنه ازاء الوافد المقبول أو الدخيل المرفوض. وليس هذا النوع من التداخل هو ما يعنينا في هذا القسم، فقد سبق أن أبرزنا أهم مظاهره في تحليلنا لتكوين العقل العربي في الجزء الأول من هذا الكتاب.

إن موضوعنا هنا يتعلق بنوع آخر من التداخل يختلف تماماً، ويمكن أن نطلق عليه «اسم التداخل التلفيقي». ونقصد به التداخل بين بنيات، لا بوصفها بنيات مستقلة بنفسها محصّنة بقدرتها على استعادة توازنها الذاتي كلما دعت الحاجة إلى ذلك، بل بوصفها بنيات فقدت هذه القدرة وصارت مفكّكة أو قابلة للتفكك عند أول محاولة. وإذن التدخل هنا يعني ليس مرور أو تمرير عنصر من بنية إلى أخرى ليوظف فيها محكوما بمنطقها الداخلي. بل بالعكس من ذلك هو اجتماع أجزاء، بل قطع كاملة، من بنيات مختلفة لا تشكّل كلاً واحداً totalité يخضع لمنطق داخلي واحد، بل هو مجرد مجموع assemblage يفتقر إلى اللِّحام الذي يجعل من عناصره أجزاء من كل، مما يجعل منها تبقى أجزاء منفصلة بعضها عن بعض تقوم العلاقة بينها على التجاور، إن لم يكن على التنافر، ويحتفظ كل منها في داخله بشيء ما من الكل الذي ينتمي إليه أصلاً.

هذا بالضبط ما حدث في الثقافة العربية الإسلامية بعد لحظة الأزمة، اللحظة التي انعكست بقوة في الغزالي: تجربته وانتاجه. والحق أننا إذا نظرنا إلى الغزالي كظاهرة فكرية وجدناه عبارة عن «ملتقى طرق» انتهت إليه النظم المعرفية الثلاثة فالتقت عنده التقاء بنيوياً، أعني صدامياً، وكانت نتيجة هذا اللقاء على صعيد الغزالي كفكر، أو كعقل، هو الأزمة الروحية التي عانى منها، أزمة الشك اللاأدري (وليس المنهجي) وكانت نتيجته على صعيد الغزالي كإنتاج فكري هو ذلك «التداخل التلفيقي» الذي نتحدث عنه: لقد ناضل الغزالي من أجل أن يفتح البيان صدره لآلية المنهج البرهاني (القياس الجامع) ويتخذها بديلاً عن آلية

القياس البياني، خاصّة في المعقولات. وناضل الغزالي من أجل أن يفتح البيان صدره كـذلك للعرفان الصوفي الذي جعل من الجانب السلوكي منه فقهاً روحياً ممهداً للكشف كـما سنشرح بعـد. وناضـل الغزالي ضـد الفلسفة، فلسفـة ابن سينا أسـاساً، أولاً لأنها تلتقي في الجـانب المشرقي منها مع الفلسفة الإسماعيلية، فلسفة العـدوّ الأكبر للدولـة العباسيـة السلجوقيـة التي كان أبو حامد ينطق باسمها وبأوامرها، وثانياً لأنها في الجـانب الكلامي منهـا تريـد أن تحتوي علم الكلام وتقوم مقامه بتبني قضاياه وصياغتها صيـاغة «بـرهانيـة» الشيء الذي يعني سحب البساط من تحت المذهب الأشعري مذهب الغزالي ومذهب الـدّولة التي ينـطق باسمهـا. وكما يحدث دائماً فالرد عـلى الفلسفة، عنـدما يكـون في المستوى الفلسفي المـطلوب أو قريبـاً منه، ينتهي إلى الأخذ بشيء من الفلسفة أو على الأقل إلى فتح الباب للأخذ منها. وهذا مـا حدث بـالفعل: لقـد هاجم الغـزالي فلسفة ابن سينـا الكلاميـة كفيلسوف متكلم فقـربها من افهـام زملائه علماء الكلام الأشاعرة فكانت النتيجة ان قام هؤلاء، وابتـداء من فخر الـدين الرازي خـاصة (٥٤٤ هـ ـ ٦٠٦ هـ) بـاحتواء الجـانب الكلامي منهـا وإدخالـه إلى علمهم ومحـاولـة توظيفه لتقرير عقائدهم.

لقد حصلت ابتداء من الغـزالي، اذن تداخـلات بين الحقـول المعرفيـة الثلاثـة (البياني والعـرفاني والـبرهاني) وكـان «البرهـان» هو الضحيـة. لقد انفتـح البيـان لقسم من العـرفـان (التصوف السني) ولقسم من البرهان (طريقة المتأخرين التي خلطت مسائـل الفلسفة ومسـائل الكلام كما سنبين في الفصل الأول من هذا القسم) وانفتح العـرفان لقسم من البيـان (الأخذ بالظاهر على مستوى الشريعة عند ابن عربي فضلاً عن المتصوفـة «السنيّين») ولقسم من الـبرهان (التـوظيف الهرمسي للمنـظومة الأرسـطية وعلومهـا، وهي عملية كـانت جاريـة في العـرفـان الإسماعيلي منذ البداية، ونقلها ابن عربي إلى العرفان الصوفي مؤسساً بذلك التصوف البـاطني كما ذهب بها معاصره السهروردي الحلبي مذهباً آخـر مؤسساً الفلسفـة الإشراقية التي ستبقى حيّـة بعـده في إيـران إلى العصر الحـاضر). قلنـا إن الضحيـة في عمليـة التفكيـك هـذه هي البرهان، وهذا مفهوم لأن البرهان كما صاغـه أرسطو ذو طبيعـة نَسَقِيَّةٍ يكفي نفسـه بنفسه ولا يقبل الانفتاح، واذا انفتح تعرض لخطر التفكك. وهذا ما حصل فعلاً، فالثغرة التي أحـدثها فيه الفارابي بتبني جوانب من الهرمسيـة سرعان مـا اتسعت مع ابن سينـا لتصبح النتيجـة هي «الضربـة القاضيـة» التي وجهها الغـزالي إلى الفلسفة: الفلسفـة كما أرادهـا ابن سينا منـظومة تلفيقية تجمع بين المشّائية والهرمسية وعلم الكلام والتصوف.

غير أنّ هذه «الضربة القاضية» لم تكن نتيجتها أنْ «لم تقم للفلسفة بعدها قائمـة» ـ كما قيـل ـ بل لقـد ظلّت الفلسفة حيـة في أشكال أخـرى، ليس فقط على شكـل تصوّف بـاطني ابتداء من ابن عربي وعلى شكل فلسفـة إشراقية ابتـداء من معاصره السهـروردي، بل أيضـاً على صورة فلسفة برهانية أرسطية خالصة مع معاصر آخـر لهم هو ابن رشـد. نعم إن فلسفة ابن رشد البرهانية لم تقم لها بعده قائمة في دار الإسـلام، وإنما عـاشت مستقبلها في أوروبـا، ومع ذلك فابن رشد لم يكن مفكراً ذا بعد واحد: لقد كان له ما بعده في دار الإسلام نفسها،

كما كان له فيها ما قبله. ذلك أنه إذا كان الغزالي يجسّم لحظة الأزمة في الثقافة العربية الإسلامية، الأزمة التي بدأت أعراضها قبله بقرن أو يزيد فإنّ ابن رشد يجسّم لحظة التجديد في نفس الثقافة، وهو تجديد بدأت تباشيره قبله كذلك بقرن أو يزيد. وهكذا فإذا كانت لحظة الغزالي تجد نقطة بدئها في ابن سينا فإنّ لحظة ابن رشد تجد نقطة انطلاقتها في ابن حزم. وإذا كان البيان قد وجد مستقبله انطلاقاً من لحظة الغزالي في «طريقة المتأخرين» التي نضجت مع الرازي واتخذت قالبها النهائي المتكلّس مع الإيجي، فإنّ الطموح إلى إعادة تأسيس البيان بصورة يتجاوز بها أزمته الداخلية قد ظهر قبل الغزالي مع ابن حزم لتبلغ قمته على مستوى أصول الدين مع ابن رشد وخطابه الجديد حول «مناهج الأدلة»، وعلى مستوى أصول الفقه مع الشاطبي وخطابه الجديد، كل الجدة، حول «مقاصد الشريعة». كان هذا في المغرب والأندلس، أما في المشرق العربي فقد ناضل فيه من أجل إعادة تأسيس البيان تأسيساً سلفياً جديداً، باستلهام ابن رشد خاصة، الفقيه الحنبلي الشهير ابن تيمية.

وإذن فعمليّة التداخل بين النظم المعرفية الثلاثة كانت مصحوبة بعملية اعادة التأسيس، إعادة تأسيس البيان، وإعادة ترتيب العلاقة بينه وبين البرهان. ومن هنا سينقسم هذا القسم الأخير من الكتاب إلى فصلين: نعرض في أولهما صورة إجمالية عن عملية التّداخل كما تمّت في علم الكلام خاصة، ونعرض في ثانيهما معالم من محاولات إعادة التأسيس تلك بقدر المجال الذي يسمح به فصل واحد يراد له أن يقوم ـ ولو مؤقتاً ـ مقام فصول عديدة، جديرة بأن تشكل بمفردها جزءاً ثالثاً من هذا الكتاب، لا نَعِدُ القارىء به من الآن، وإنما نذكره كمشروع ينتظر التحقيق منّا أو من غيرنا.

الفصل الأوّل
تفكّك النظم واختلاط المفاهيم

- ١ -

إذا كان لا بد من تحديد لحظة ينقسم عندها الفكر العربي الإسلامي، منذ عصر التدوين إلى اليوم، إلى ما قبل وما بعد فإنّ هذه اللحظة لا يمكن، في نظرنا، أن تكون شيئاً آخر غير لحظة الغزالي: لحظة انفجار أزمة الأسس في الثقافة العربية الإسلامية وابتداء تأسيس الأزمة، أزمة العقل العربي والإسلامي[1]. أما **أزمة الأسس** فقد حللنا أهم مظاهرها في عرضنا النقدي للمناهج والرؤى التي كرستها، داخل الثقافة العربية الإسلامية، النظم المعرفية الثلاثة المؤسسة لها: البيان والعرفان والبرهان. وأما **تأسيس الأزمة** فيتمثل في ما أسميناه في مدخل هذا القسم بـ «التداخل التلفيقي» بين أجزاء من النظم المعرفية المذكورة، التداخل الذي ابتدأ مع الغزالي ليدشّن مرحلة أخرى في الفكر العربي الإسلامي، بالمشرق خاصة، مرحلة التراجع والانحطاط التي سرعان ما ستعمّ باقي أرجاء الوطن العربي.

فِعْلا لقد مارس «حجّة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي» عملية التفكيك وإعادة توزيع القطاعات المعرفية في الثقافة العربية بوعي وبصورة ممنهجة.

ـ وهكذا ففي **مجال العرفان** فصل الغزالي بين العرفان التعليمي الإمامي الإسماعيلي وبين العرفان الصوفي، فأبطل الأول وأصدر فتاوى فقهية في حق أهله فجعلهم مرتبتين، مرتبة «توجب التخطئة والتضليل والتبديع والأخرى توجب التكفير والتبري»[2]، بينما أقرّ الثاني

---

(١) من أجل استحضار المكونات التاريخية التي تمثلها لحظة الغزالي، انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ج ١، الفصل ١١.

(٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبدالرحمان بدوي، طبعة جديدة (الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، [د.ت.])، ص ١٤٦.

ودافع عنه معتبراً إياه منبع الحقيقة ومرتعها والطريق المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال[٣]. ولكي يحقق الغزالي المصالحة التامة بين العرفان الصوفي والبيان عمد إلى إدخال التصوف إلى الدائرة البيانية من بابها الرسمي، باب الفقه، ففكك التصوف وجعله علمين: عِلمَ المعاملة وعلم المكاشفة وجعل مهمة العلم الأول «احياء علوم الدين» فأقامه موازياً وموازناً لعلم الفقه: علم الفقه يشرح كيفية اداء فروض الدين العملية من طهارة وصلاة وصيام وزكاة وحج اداء جسمانياً واجتماعياً، أما علم المعاملة فقد جعله الغزالي علماً يشرح كيفية اداء تلك الفروض نفسها اداء روحياً، بحيث يصبح الفقه فقهين: فقه العبادة الجسمانية والمعاملة الاجتماعية، وفقه العبادة الروحية والمعاملة القلبية[٤]. وإنما سلك الغزالي هذا المسلك في تحقيق التداخل بين البيان والتصوف لأنه رأى كما يقول: ان «الرغبة من طلبة العلم صادقة في الفقه» وبما أن «المتزيّي بزي المحبوب محبوب» كما يقول، فلقد جاء «تصوير الكتاب - كتاب احياء علوم الدين - بصورة الفقه تلطفاً في استدراج القلوب»[٥] حسب عبارته. وأما علم المكاشفة فقد اكتفى في شأنه، في هذا الكتاب - كما يقول - بما اكتفى به الأنبياء مع الخلق فاقتصر مثلهم على «الرمز والإيماء على سبيل التمثيل والاجمال»[٦] ولكن مع الإحالة إلى كتب أخرى له عرف كيف «ينظم الدعاية» لها بتسميتها بأسماء مثيرة، فيها اغراء وفيها تقيّة، مثل مشكاة الأنوار وجواهر القرآن والمقصد الأسنى والمعارف العقلية والمضنون به على غير أهله.

وباختصار، لقد جعل الغزالي من التصوف فقهاً آخر لا يتعارض مع الفقه المعروف بل يكمله بما يمدّه به من بُعْد روحي، وجعل هذا الفقه الروحي، الذي هو بمثابة الباطن للشريعة، مدخلاً إلى علم المكاشفة الذي هو بمثابة الباطن للعقيدة. لقد أدخل الغزالي، إذن، التصوّف بقسميه، العملي والنظري، إلى دائرة السّنّة من باب السنّة الواسع: الفقه، فأصبح منذئذ مكوناً أساسياً من مكونات الفكر السني، لا بل العقل البياني نفسه.

أما في مجال البرهان فقد فكّك الغزالي المنظومة السينوية إلى أجزاء عزل بعضها عن بعض. لقد أخذ المنطق واعتبره مجرد آلة أو معيار تمتحن به المعارف في أي ميدان كان ودعا إلى اصطناعه منهجاً، وفي العقليات خاصة، وألحّ على ذلك إلحاحاً كما بيّنّا في فصل سابق[٧]. أما الرياضيات فقد حذر منها بسبب «أنّ من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها فيَحْسُن

(٣) المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال هو عنوان كتاب مشهور للغزالي عرض فيه رأيه، في «أصناف الطالبين» من متكلمين وباطنيين وفلاسفة ومتصوفين لينتهي إلى أن طريق الحق هو طريق الصوفية.

(٤) لا بد من الإشارة هنا إلى ما فعله القاضي النعمان، في كتابه: تأويل الدعائم، تحقيق محمد حسن الأعظمي، طبعة جديدة (القاهرة: دار المعارف، [١٩٦٧ - ١٩٦٩])، حيث جعل لأركان الإسلام من شهادة وصلاة وصيام... الخ باطناً مستقى من المذهب الاسماعيلي وعرفانيته. انظر: القسم ٢، الفصل ٢ من هذا الكتاب.

(٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ١، ص ٤.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) انظر: القسم ٣، الفصل ١ من هذا الكتاب.

بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة ويحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم، ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تداولته الألسن فيكفر بالتقليد المحض ويقول: لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم... فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم فإنها وإن لم تتعلق بأمر الدين ولكن لما كانت من مبادىء علومهم سرى إليه شرهم وشؤمهم، فقل من يخوض فيها إلاّ وينخلع من الدين وينحلّ عن رأسه لجام التقوى»[8]. وأما **الطبيعيات فهي** كالطب: «وكما ليس من شرط الدين انكار علم الطب فليس من شرطه أيضاً إنكار ذلك العلم (= الطبيعيات) الا في مسائل معينة»[9] أربع وهي: «الأولى حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة... والثانية قولهم إن النفس الإنسانية جواهر قائمة بنفسها ليست منطبعة في الجسم، وأن معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير في حال الموت... والثالثة قولهم إن هذه النفوس يستحيل عليها العدم بل هي إذا وجدت فهي أبدية... الرابعة قولهم يستحيل رد هذه النفوس إلى الأجساد»[10]. وواضح أن أهم هذه المسائل وأخطرها على العلم الطبيعي «البرهاني» هي مسألة السببية، فإنكار السببية إنكار للعلم. وأما **الإلهيات** «ففيها أكثر أغاليطهم فما قدروا على الوفاء بالبرهان على ما شرطوه في المنطق... ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً يجب تكفيرهم في ثلاثة منها وتبديعهم في سبعة عشر»[11]. وأما **السياسيات** «فجميع كلامهم فيها يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية والايالة السلطانية، وإنما أخذوها من كتب الله المنزلة على الأنبياء ومن الحكم المأثورة من سلف الأنبياء». وأخيراً فإن علومهم **الخلقية** التي يرجع الكلام فيها «إلى حصر صفات النفس وأخلاقها... فإنما أخذوها من كلام الصوفية...»[12].

إن تفكيك علوم العرفان وعلوم البرهان بهذه الصورة إلى قِطَع، والحكم على كل قطعة منها بأنها حرام أو حلال كان لا بد أن ينعكس أثره على علوم البيان أيضاً، ذلك لأنّ ما هو «مندوب» كالمنطق أو «مباح» كالمسائل غير المحرمة المتبقية وهي كثيرة، سواء في الطبيعيات والالهيات، فضلاً عن السياسات والخلقيات، كل هذه المسائل ستصبح معروضة بلا حرج

---

(8) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١)، ص ١٠٢. هذا وواضح أن موقف الغزالي هنا موقف متناقض: فالتحذير من الرياضيات مع الإلحاح على الأخذ بالمنطق موقف متناقض. فوثاقة البرهان الرياضي هو ما يطمح المنطق الى تحقيقه، وإذن فما ينسحب على الرياضيات ينسحب على المنطق كذلك، وبالأولى والأحرى لأن المنطق، لا الرياضيات، هو الذي يرتبط بالفلسفة ارتباطاً عضوياً. ولكن الغزالي لم يكن بريئاً في موقفه: إن الحاحه على اصطناع المنطق منهجاً ومعياراً لم يكن من أجل المنطق بل ضد التعليمية الاسماعيلية. وبما أن الاسماعيلية قد تبنت الفيثاغورية ونزعتها الرياضية أساساً لفلسفتها الدينية فإن موقف الغزالي هنا من الرياضيات يمكن النظر إليه أيضاً بوصفه موقفاً ضد الاسماعيلية ونزعتها الرياضية الفيثاغورية.

(9) الغزالي، المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(10) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، [١٩٦٦])، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(11) الغزالي: **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، ص ١٠٦، و**تهافت الفلاسفة**، الخاتمة، ص ٣٠٧.

(12) الغزالي، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، ص ١٠٩.

على العلوم البيانية، وداخل دائرتها. وهكذا ستنفتح هذه الدائرة «رسمياً» على مسائل علوم البرهان ومفاهيمها، كما انفتحت من قبل على مفاهيم العرفان بقسميه: المعاملة والمكاشفة وعلى جزء كبير من عالمهما. والنتيجة: ظاهرة «التداخل التلفيقي» الذي نحن بصدده.

واضح، إذن، أنّ هذا التداخل إنما حصل على ساحة البيان، الساحة الرسمية والأكثر اتساعاً وأصالة في الثقافة العربية الإسلامية، الساحة التي أصبحت تمثل منذ لحظة الغزالي لا «العقل البياني» الذي شيده المعتزلة والمتقدمون من الأشاعرة بل **«العقل العربي» الذي انتهى إلينا عبر «طريقة المتأخرين» وروافدها وامتداداتها والذي ظلّ منذ الغزالي، وما زال، مسرحاً لصراع المقولات واختلاط المفاهيم.** ويهمنا هنا أن نقدم صورة إجمالية عن مكونات هذا العقل ومكنوناته من خلال مقارنة نجريها بين خمسة كتب في علم الكلام. الأول يمثل «طريقة المتقدمين» في أوج نضجها، والثاني يمثل مرحلة انتقالية، أما الثالث والرابع فيمثلان «طريقة المتأخرين» في تمام اكتمالها، بينما يعكس الخامس ما انتهت إليه هذه الطريقة وبالتالي ما آل إليه العقل العربي «العالِم» في بداية ما نسميه اليوم بـ «عصر الانحطاط»[(١٣)].

وغني عن البيان القول إنه لا حاجة بنا هنا إلى الدخول في تفاصيل المسائل التي تعرضها هذه الكتب ولا إلى شرح المفاهيم التي تعرضها. ذلك لأن جميع ما تحتوي عليه هذه الكتب قد تعرّفنا عليه، أو على الأقل على أصوله، في الفصول السابقة: إما في البيان وإمّا في العرفان وإمّا في البرهان. ولا شك أنه سيكون من المفيد للقارىء غير المختصّ الرجوع من حين لآخر إلى ما سبق تقريره في الفصول السابقة بصدد المسائل والمفاهيم التي ستكون موضوع مقارنة، وذلك حتى يتبين بوضوح ما تنطوي عليه هذه المقارنة من دلالة.

- ٢ -

أبو منصور عبدالقاهر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ هـ من أبرز علماء الأشاعرة ومتكلميهم، وقد اشتهر عند المحدثين بكتابه **الفَرْق** بين **الفِرَق** الذي عرض فيه مذاهب الفرق الإسلامية ورد عليها بعبارات لا تخلو من عنف وتعصب، كما أن له مؤلفات أخرى عديدة، لا تقل أهمية، يعنينا منها هنا كتابه أصول الدين الذي عرضه فيه باختصار مسائل علم الكلام الأشعري في صورة تمثل أرقى ما وصلت إليه «طريقة المتقدمين» من حيث التبويب والتنظيم، أما المضمون فقد بقي هو هو، ومن هنا أهمية الكتاب. إنه إذ يقرر رأي الأشاعرة في مسائل أصول الدين (= علم الكلام) يفعل ذلك بصورة منظّمة تقدم للقارىء بنية علم الكلام على طريقة المتقدمين واضحة جلية. وقد قصد البغدادي قصداً إلى صياغة قضايا علم الكلام الأشعري كما انتهت إلى عصره صياغة مُبَنْيَنَة (حتى لا نقول: بنيوية). قال في المقدمة القصيرة

---

(١٣) نشير هنا إلى مقارنات مماثلة قام بها لويس غارديه وجورج قنواتي، في: فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية، ترجمة صبحي صالح وفريد جبر (بيروت: دار العلم للملايين، [١٩٦٧]). ولكن طريقتنا وهدفنا هنا يختلفان عن طريقتهما وهدفهما كما هو واضح من عنوان الكتابين.

التي استهل بها كتابه: «هذا كتاب ذكرنا فيه خمسة عشر أصلاً من أصول الدين وشرحنا كل أصل منها بخمس عشرة مسألة من مسائل العدل والتوحيد والوعد والوعيد وما يليق بها من مسائل النبوات والمعجزات وشروط الامامة والزعامة من الأولياء وأهل الكرامة، وأشرنا في كل مسألة منها إلى أصولها بالتحصيل دون التطويل ليكون مجموعها للعالم تذكرة وللمتعلم تبصرة[١٤]. وفيما يلي العناصر الأساسية لبنية علم الكلام كما يعرضها هذا الكتاب.

١ ـ مقدمة في «**بيان الحقائق والعلوم**»، وهي مقدمة جرت عادة المتكلمين الذين نضجت على يدهم طريقة المتقدمين استهلال كتبهم بها، فهي بمثابة مقالة في المنهج. لقد خصص لها الباقلاني مثلاً «الأبواب» الأولى من كتابه **التمهيد** بينما خصّص لها القاضي عبدالجبار جزءاً كاملاً من كتابه **المغني** هو الجزء الثاني عشر وهو من أضخم الأجزاء (٥٣٠ صفحة من القطع الكبير). تناول البغدادي في هذه المقدمة، كما فعل غيره، كل من وجهة نظر مذهبه، تعريف العلم وأقسامه وطرق تحصيله: المعارف الحسية والمعارف العقلية، إثبات إمكانية المعرفة ضد منكريها من الشُكّاك وغيرهم، العلوم الضرورية والعلوم النظرية، الخبر المتواتر طريقاً للعلم، أقسام الأخبار، الإجماع والقياس، ما يعلم بالعقل وما لا يعلم الا بالشرع، التكليف بالمعارف.. وقد سبق أن عَرَضنا لهذه المسائل في القسم الأول الذي خصصناه لـ «البيان». (وهذا ما يشكّل مادة الأصل الأول حسب تبويب البغدادي).

٢ ـ **بيان حدوث العالم**، وهي القضية الكلامية الأولى التي تتأسس عليها طريقة المتقدمين وقد اعتمد هؤلاء في البرهنة عليها نظرية الجوهر الفرد، وقد عرضناها بتفصيل في الفصل الخامس من قسم البيان. وهكذا فالمسائل الأساسية التي يعرضها البغدادي هنا هي: معنى العالم وحقيقته، الأجزاء المفردة من العالم، اثبات الأعراض، بيان الأجزاء المركبة من العالم، أقسام الأعراض، إحالة بقاء الأعراض، إبطال القول بالطبائع، إثبات حدوث الأعراض وابطال الظهور والكمون، استحالة تعرّي الأجسام من الأعراض... (= الأصل الثاني).

٣ ـ **الذات والصفات والأسماء والأفعال**. وهي أهم مسائل «جليل الكلام». وهذا موضوع لم نتعرّض له، لاعتبارات سبق أن شرحناها (الفصل الخامس من قسم البيان. هذا، وباستثناء بعض المسائل المتعلقة بـ «الأفعال» كالكسب والتولد، وقد حلّلناها في نفس الفصل المذكور، تناول البغدادي المسائل المذكورة في الأصل الثالث والرابع والخامس والسادس).

٤ ـ **النبوة والمعجزات والكرامات**، ويتناول هذا القسم معنى النبوة والرسالة وجواز بعثة الرسل وترتيبهم وتفضيل الأنبياء على الملائكة وعصمتهم والمعجزة وأقسامها والفَرق بينها وبين كرامات الأولياء... وقد عرضنا لبعض هذه المسائل في الفصلين الثالث والرابع من قسم

---

(١٤) أبو منصور عبدالقاهر البغدادي، كتاب **أصول الدين** (استنبول: مدرسة الالهيات، دار الفنون، ١٩٢٨)، ص ١. هذا وقد برر البغدادي تقسيم قواعد الدين على خمسة عشر أصلاً، وتقسيم كل أصل منها إلى خمس عشرة مسألة بدعوى أن كثيراً من احكام الشريعة اعتبر فيها العدد ١٥. انظر ذلك، في: المصدر نفسه، ص ٢ ـ ٣.

العرفان، وتمثل وجهة نظر القشيري والهجويري التي عرضناها هناك وجهة نظر الأشاعرة وأهل السنّة عموماً. (تناول البغدادي هذه المسائل في الأصل السابع والثامن، أما الأصل التاسع فيتناول فيه أركان الإسلام وبعض الأحكام الشرعية، كما يتناول في الأصل العاشر مسائل تتعلّق بمعرفة أحكام التكليف، ومسائل هذين القسمين تعتبر هامشية في علم الكلام لأن ميدانها هو الفقه وأصوله).

٥ ـ **الأخرويات**: وقد تناول في هذا القسم جواز فناء الحوادث وكيفية الفناء والمعاد، والجنة والنار والشفاعة والصراط والميزان، وهي المسائل التي تناولها المتكلمون السابقون في هذا الباب. (عرض البغدادي لمسائل هذا القسم في الأصل الحادي عشر. أما الأصل الثاني عشر فقد خصّصه لمسألة الإيمان والكفر والطاعة والمعصية وهي من مسائل علم الكلام. ونحن لم نتعرّض لمسائل هذا الأصل والأصل الذي قبله لأنها تقع خارج موضوعنا كما حدّدناه في الفصل الخامس من قسم البيان).

٦ ـ **الإمامة**: وقد جرت عادة المتكلمين أن يختموا مؤلفاتهم بالكلام في الإمامة والدفاع عن نظرية الخلافة السنية ضداً على الشيعة، وذلك ما فعله البغدادي (الأصل الثالث عشر. أما الفصل الرابع عشر فقد خصصه لـ «بيان أحكام العلماء والأئمة» وبعض مسائل هذا الاصل تدخل في باب الامامة وبعضها يدرج عادة في أبواب أخرى، أما الأصل الخامس عشر والأخير فقد خصصه لـ «بيان أحكام الكفر والإيمان وأهل الأهواء والبدع» وقد ذكر فيه حكم كل فرقة من الفرق الإسلامية الرئيسية من وجهة النظر الأشعرية).

ذلك هو الهيكل العام لعلم الكلام كما أنضجته طريقة المتقدمين، وتلك هي مسائله. وإذا نحن أردنا بناء تصورنا لبنية علم الكلام بالأخذ بعين الاعتبار مضمون مسائله وحدها، **أمكن القول إن علم الكلام، حسب طريقة المتقدمين، يتألف من جزأين: المقدمات «العقلية»، والمعتقدات الدينية**. المقدمات صنفان: صنف يقدم نظرية في المعرفة: العلم وأقسامه وطرقه... الخ، فهو مقال في المنهج البياني، وصنف يطرح فروضاً نظرية حول العالم والإنسان، فروضا تؤطرها نظريّة الجوهر الفرد التي تؤسس الرؤية البيانية للعالم كما شرحنا ذلك في حينه. أمّا المعتقدات الدينية فموضوعها ذات الله وصفاته وأسماؤه وأفعاله والمعاد والثواب والعقاب والقول في الإمامة، وتوظف المقدمات «العقلية» بصنفيها للدفاع عن وجهة نظر معينة، إما داخل المذهب ضداً على وجهات نظر أخرى، وإما عن وجهة نظر المذهب ككلّ ضد المذاهب الأخرى.

ـ ٣ ـ

كان ذلك عن «طريقة المتقدمين» التي تمثل البيان، منهجاً ورؤية، خالصاً قبل «التداخل التلفيقي» الذي حصل على يد الغزالي. أما كتاب الغزالي نفسه «الاقتصاد في الاعتقاد»، وهو الكتاب الذي نريد أن نعرض لبنيته هنا، فهو يمثّل مرحلة الانتقال من «طريقة المتقدمين» إلى

«طريقة المتأخرين». وهذا الطابع الانتقالي الذي يسم الكتاب راجع إلى موقف الغزالي المتناقض: دعوته، بل دعايته، للمنطق وإلحاحه على ضرورة اصطناعه في العقليات بديلاً عن الاستدلال بالشاهد على الغائب كما بينا ذلك في فصل سابق[١٥]، من جهة، ومهاجمته الفلسفة وإلهيات الفلاسفة (ابن سينا) بصفة خاصة، من جهة أخرى. وهكذا فكتاب الغزالي من حيث المنهج (يقطع) ـ شكلياً على الأقل ـ مع طريقة المتقدمين. اما من حيث المضمون فإن إعراضه عن المفاهيم الفلسفية، على عكس ما سيفعله المتأخرون، يجعله أقرب إلى أولئك منه إلى هؤلاء.

وهكذا فإذا نظرنا إلى مضمون الكتاب وجدناه يتبع نفس التقسيم والترتيب الذي سار عليه المتقدمون. لقد بنى الغزالي كتابه على أربعة أقطاب: الأول في النظر في ذات الله والثاني في أسمائه والثالث في أفعاله، أما الرابع فقد جعله أربعة أبواب تناول فيها بالترتيب: إثبات النبوة، والأخرويات، والإمامة، ومن يجب تكفيره من الفرق. وواضح أننا هنا أمام نفس الهيكل العام لعلم الكلام كما عند المتقدمين. أما المحتوى، أعني الآراء التي يقررها الكتاب والآراء التي يعترض عليها فلا نكاد نجد فيه جديداً ولا اختلافاً عما سبق أن أثير قبله.

أما إذا نظرنا إلى المنهج الذي تبنّاه الكتاب فإننا سنجد أنفسنا أمام شيء جديد فعلاً. لقد أعرض الغزالي تماماً عن مقدمات المتقدمين المنهجية التي تدور كما بينا حول العلم وأقسامه وطرقه... الخ ووضع مكانها أربعة تمهيدات جعلها كما يقول «تجري مجرى التوطئة والمقدمات». التمهيدات الثلاثة الأولى تحدد «وضع» علم الكلام، بينما يتناول التمهيد الرابع «تفصيل مناهج الأدلة» التي اعتمدها الغزالي في الكتاب.

بالنسبة لـ «وضع» علم الكلام، وضعه «القانوني» الديني يقرّر الغزالي «ان الخوض في هذا العلم مهمّ في الدين». هذا أولاً، أما ثانياً فإن «الخوض في هذا العلم وإن كان مهماً، فهو في حق بعض الخلق ليس بمهم، بل المهم لهم تركه» ذلك أن الناس، حسب الغزالي، أربع فرق: الأولى هي عامة المسلمين الذين لا يشوب إيمانهم شكّ ولا يحركهم فضول للبحث «فهؤلاء ينبغي أن يتركوا وما هم عليه ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم»، الثانية هي الكفار والمبتدعة الذين نشأوا «على الباطل من مبتدأ النشوء إلى كبر السن» وهؤلاء لا ينفع معهم هذا العلم، وإنما ينفع معهم «السوط والسيف، فأكثر الكفرة أسلموا تحت ظلال السيوف...» والثالثة «هي طائفة اعتقدوا الحق تقليداً وسماعاً، ولكن خصوا في الفطرة بذكاء وفطنة فتنبهوا من أنفسهم لاشكالات تشككهم في عقائدهم... أو قرع سمعهم شبهة من الشبهات... فهؤلاء يجب التلطف بهم في معالجتهم بإعادة طمأنينتهم وإماطة شكوكهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم»، فإذا عادت الطمأنينة بهذا لمن هذه حاله فذاك وإذا لم تعد وبقي التردد والشك فيه قائماً «فعند ذلك يجوز أن يشافه بالدليل الحقيقي وذلك على حسب الحاجة وفي موضع الإشكال على الخصوص»، أما الفرقة الرابعة فهي «طائفة من أهل الضلال... يتوقع منهم قبول الحق بما اعتراهم في عقائدهم من الريبة... فهؤلاء يجب التلطف بهم في استمالتهم إلى الحق

---

(١٥) انظر: القسم ٣، الفصل ١من هذا الكتاب.

وارشادهم إلى الاعتقاد الصحيح لا في معرض المحاجة والتعصب...»، ولما كان الأمر كذلك، أي لما كان علم الكلام لا يحتاج إليه الا بمقدار وبالنسبة لصنف واحد من الناس فقط، فإن حكمه الديني ـ وهذا ثالثاً ـ هو أنه «من فروض الكفايات» فقط، أي أنه إذا تعلمه البعض سقط واجب تعلمه عن الباقي[١٦].

هذا عن «وضع» هذا العلم. أمّا عن مناهج الأدلة التي اعتمدها الغزالي في عرض مسائل علم الكلام والتي يراها وحدها جديرة بالاعتماد عليها فهي ثلاثة: الأول يسميه «السبر والتقسيم» وهو القياس الشرطي المنفصل باصطلاح المنطق. وقد استعار الغزالي هذا المصطلح من الفقهاء مفضلاً كعادته في كثير من كتبه استعمال مصطلحات بيانية مع اعطائها مضموناً منطقياً. وهكذا فالسبر والتقسيم الذي يتحدث عنه الغزالي هنا يختلف عن السبر والتقسيم عند الفقهاء، من حيث أن هذا الأخير غير محصور في قسمين (إمّا... وإمّا) كما هو شأن القياس الشرطي المنفصل الذي يقصده الغزالي هنا، بل قد تتعدّى القسمة الثلاثة والأربعة... الخ، فيسبرها الفقيه ويختبرها واحداً بعد واحد حتى ينتهي إلى الوصف الذي يترجح لديه أنه العلّة في الحكم. أمّا المنهج الثاني فلا يسمّيه الغزالي وإنما يكتفي بالتمثيل له، ويتّضح من المثال الذي يضربه أنّ المقصود هو القياس الحملي كما هو معروف في المنطق. وأما المنهج الثالث فلا يسمّيه الغزالي أيضاً، وإنما يشرحه ويمثل له، والمقصود هو قياس الخلف، وهو من أنواع القياس في المنطق.

واضح اذن ان «مناهج الأدلة» التي يعتمدها الغزالي هي بكلمة واحدة القياس المنطقي المؤلف من مقدمتين، لا من مقدمة واحدة تسمى الأصل أو الشاهد كما في الاستدلال البياني. إن الغزالي هنا واضح كل الوضوح فهو يؤكد أن «كل علم مطلوب فلا يمكن أن يستفاد إلا من علمين هما أصلان، ولا كلّ أصلين، بل إذا وقع بينهما ازدواج على وجه مخصوص وشرط مخصوص. فإذا وقع الازدواج على شرطه أفاد علماً ثالثاً وهو المطلوب»[١٧]. وواضح أنّ المقصود بـ «الازدواج» هنا هو تركيب القياس من مقدمتين كبرى وصغرى. وأما «الشرط» فالمقصود به وجود حد أوسط.

هذا عن المنهج، أو طرق الاستدلال. أما المبادىء التي يعتمدها الاستدلال في هذا المنهج فيحصرها الغزالي في ستة: (١) الحسيات ويقصد بها «المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة» مثل المرئيات والمصنوعات... الخ، من جهة، والافراح والآلام... الخ، من جهة أخرى؛ (٢) «العقل المحض» أي ما يدركه العقل بالبديهة، مثل قولنا إن العالم إما قديم وإما حادث، فالعقل يدرك بالبديهة أن ليس هناك قسم ثالث. (= مبدأ الثالث المرفوع)؛ (٣) التواتر؛ (٤) أن يكون الأصل مثبتاً بقياس آخر يستند إما إلى الحسيات أو العقليات أو

---

(١٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق عاد العوا (بيروت: دار الامانة، ١٩٦٩)، ص ٧٢ ـ ٧٨.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٧٩.

المتـواتـرات؛ (٥) السمعيـات، أي مـا يقـرره الشرع؛ (٦) أن يكـون الأصـل مـأخـوذاً من معتقدات الخصم ومسلماته[١٨].

واضـح أننـا هنـا أمـام «خليط» من المبـادىء، بعضهـا بيـاني صرف (= المتـواتـرات والسمعيـات) وبعضها الآخـر يستعمل في الاستـدلال البيـاني كـما سيستعمـل في الاستـدلال المنطقي الجدالي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ولعل هذا ما يجب أن يثير انتباهنا أكـثر، فإنّ الغزالي يضرب صفحا عن الاستدلال بالشاهد على الغائب والاستدلال بما تقرر عند أهل اللغة، وهذان طـريقان بيـانيان، تمـاماً مثلما يسكت سكـوتاً مـطلقاً عن مبـادىء البرهـان كما حـددها أرسـطو من علوم متعارفـة ومسلمات ومصادرات[١٩]. وإذن فـإنّ **ما هـو غـائب عنـد الغزالي هو ما هو أساسي في كل من المنهج البياني والمنهج البرهاني**. أمّا ما هو حاضر فهو الجـدل منهجاً ومقدّمات أو «مواضع»، الجدل كما يتحدد داخل المنطق الأرسـطي. بالفعـل لقد سلك الغزالي في عرض مسائل علم الكلام التقليدية مسلكاً جدلياً، فهو يطرح وجهة نظر الأشاعرة في كل مسألة من المسائل الكلامية التقليديـة على شكـل دعوى يـدّعيها ثم يـركب قياسـاً من مقدمتين بحيث تلزم عنهما الدعـوى المطروحـة لزومـاً منطقيـاً. ثم يأخـذ بعد ذلـك في إثبات «صدق» المقدمتين، كلّ على حدة، بالرجوع بها إلى «مبدأ» من «المبادىء» الستّة المذكورة.

يبقى أخيراً أن نشير إلى أن الغزالي يحتفظ اجمالاً بالفروض النظرية التي تشكل موضوع دقيق الكلام، يحتفظ بها كما قررها المتقدمون من الأشاعرة ويوظفها كمقدمـات للدعاوى التي يـطرحها، ثم «يـبرهن» على صحـة هـذه الفـروض بنفس الصـورة التي «يـبرهن» بهـا عليهـا المتقدمون مع بعض الاختلاف في الصياغة أو في التقديم والتأخير. أما المفاهيم الفلسفية فهي مستبعدة تماماً كما قلنا. وإذن فطريقة الغزالي تنتمي إلى المتقـدمين بمضمـونها، وإلى المتأخـرين بشكلها. فهي اذن تمثل مرحلة انتقاليـة. أما «طـريقة المتـأخرين» فـإنما نجـدها كـاملة شكلاً ومضموناً عند الرازي.

- ٤ -

إذا كـان لنا أن نصـدر حكماً حـول مكانـة **فخر الـدين محمـد بن عمـر الـرازي** (٥٤٤ - ٦٠٦)، الأشعـري المذهب في تـاريخ الفكـر النظري في الإسـلام أمكن القول بـدون تردد انّـه **يسجل نقطة تحـول في تاريـخ العلاقـة بين علم الكـلام والفلسفة**. لقـد بقي علم الكلام منـذ نشأته، سواء مع المعتزلة أو مع أهل السنة الأوائل أو مع الأشاعرة بما فيهم الغزالي والشهرستـاني (٤٧٩ - ٥٤٩ هـ) ينـاهض الفلسفة والفـلاسفة. والكتب التي ألفت في الـرد على الفـلاسفـة، سواء منهم أرسطو أو فلاسفة الاسلام، كثيرة إلى درجـة لم يخلُ قـرن من القرون الأربعـة الأولى

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٨١ - ٨٣.

(١٩) انظر: القسم ٢، المدخل من هذا الكتاب.

التي تلت بداية عصر التدوين (من ١٥٠ هـ الى ٥٥٠ هـ) من كتاب أو كتب أو رسائل في الرد على الفلاسفة بأقلام متكلمين، معتزلة وأشاعرة. وإذا كنا نفتقد اليوم معظم هذه المؤلفات فليس ثمة شكّ في أنّ كتاب **تهافت الفلاسفة** للغزالي وكتاب **مصارعة الفلاسفة** للشهرستاني يتوّجان تقليداً كان قد أصبح بمثابة «فرض» على كل مؤلف متكلم. كيف لا، ومهمة علم الكلام الأساسية هي «الرد على المخالفين؟».

أمّا مع الرازي فالوضع يختلف تماماً. لقد كان فيلسوفاً متكلماً مارس الكلام في الفلسفة، وقد فعل ذلك في كتابه **المباحث المشرقية** خاصة. وكان متكلماً فيلسوفاً مارس الفلسفة في الكلام، كما يتجلى ذلك بوضوح في كتابه **المحصّل**. هذا بالإضافة إلى كتب له أخرى عديدة بث فيها آراءه الفلسفية والكلامية، بما في ذلك كتابه الشهير الضخم في تفسير القرآن المعروف بـ **مفاتيح الغيب** الذي «جمع فيه بين المباحث الكلامية والفلسفية والدينية وردّ فيه على تأويلات المعتزلة للقرآن وضمّنه محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين»[20] حتى قال عنه ابن تيمية «فيه كل شيء الا التفسير»[21].

وما يهمّنا هنا من الرازي هو الكيفية التي دمج بها الكلام في الفلسفة والفلسفة في الكلام حتى التبس على من جاء بعده وسار على نهجه «شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما»[22]. إنها «طريقة المتأخرين» في مرحلة تمام نضجها واكتمالها مرحلة «التداخل التلفيقي» بين البيان والبرهان، بين مفاهيم علم الكلام ومسائله ومفاهيم الفلسفة ومسائلها. فلنتعرف أولاً على الكيفية التي مارس بها الرازي الكلام في الفلسفة وذلك من خلال كتابه **المباحث المشرقية** الذي يقدم لنا صورة غنية بالدلالة عما آل اليه «البرهان السينوي» لا بل «فلسفته الكلامية»، مع واحد من أكبر أتباعه السائرين على نهجه.

العنوان الكامل للكتاب هو: «**المباحث المشرقية في الطبيعيات والإلهيات**»[23]. فالكتاب اذن لا يتعرض لا للمنطق ولا للرياضيات، وهو بالإضافة إلى ذلك، «مباحث مشرقية»[24]،

---

(٢٠) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤).

(٢١) انظر: محمد صالح الزركان، **فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية** (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٣)، ص ٤٦.

(٢٢) أبو زيد عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، **المقدمة**، تحرير علي عبدالواحد وافي (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨ - ١٩٦٢)، ج ٣، ص ١٠٤٨.

(٢٣) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعيات**، ٢ مجلد (طهران: مكتبة الاسدي، ١٩٦٦).

(٢٤) يجب أن لا يعطى لكلمة «مشرقية» الواردة في عنوان الكتاب أية دلالة تحيل إلى معنى «الاشراق» بل يجب ربطها بعنوان كتاب لابن سينا، باسم: **الفلسفة المشرقية**. انظر تفاصيل في الموضوع في: محمد عابد الجابري، «ابن سينا وفلسفته المشرقية،» في: **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٢ (المغرب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢).

أي أنّه لا يتقيد بالمشّائية وإنما يقتفي آثار ابن سينا في الانتقاء والتلفيق وعدم الالتزام بما قرره الأولون (= المشّاؤون). ذلك ما يؤكده الرازي في مقدمة الكتاب، اذ يصرح انه سيختار من كتب المتقدمين «اللباب من كل باب» ثم يقول شارحاً منهجه «ويكون الترتيب على أن نفصل المطالب بعضها عن بعض ثم نردفها إما بالاحكام وإما بالنقد، ثم نتبعها بالشكوك المشكلة والاعتراضات المعضلة ثم نتبعها إن قدرنا بالحلّ الشافي والجواب الوافي» ثم يضيف قائلاً: «وربما وقع في أثناء ذلك ما يخالف المشهور وينقض كلام الجمهور، ولكنك أيها الطالب خبير بأن العاقل لا يحيد عن المألوف إذا وجد إلى تقريره سبيلاً ولا يرغب عن المعروف اذا وجد إليه دليلا، جملة أو تفصيلاً، وأن الذين يجزمون بوجوب موافقة الأولين في كل قليل وكثير ويحرمون مفارقتهم في النقير والقنطير يعلمون أن أولئك المتقدمين كانوا في بعض المواضع لمتقدميهم مخالفين وعلى كلامهم معترضين.. وكما عرفت تناقض مقالات هذه الفرقة تعرف أيضاً فساد طريقة قوم نصبوا أنفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء بكل غثّ وسمين... ولما عرفنا أنّ الفريقين ليسا على المنهج القويم... اخترنا الوسط بين الأمرين والقول الحسن بين القولين وهو أن نجتهد في تقرير ما وصل إلينا من كلماتهم وحصّلناه من مقالاتهم... ثم نضمّ إليه أصولاً وفقنا الله تعالى إلى تحريرها وتحصيلها وتقريرها وتفضيلها مما لم يقف عليه أحد من المتقدمين ولم يقدر على الوصول إليه أحد من السالكين السابقين»[٢٥].

يتعلق الأمر إذن بمشروع يستعيد مشروع ابن سينا، ولكن بتوجيه من الغزالي. وإذا جاز لنا أن «نقرأ» عبارات الرازي قراءة «تعبيرية» (= من تعبير الرؤيا) أمكن القول: إن الرازي يقول: سأختار من فلسفة ابن سينا، فلسفته الكلامية ما أريد، وسأقف منها لا موقف الغزالي والشهرستاني وأمثالهما ممن «نصبوا أنفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء» بل سأقف منها موقفا وسطاً فأختار منها مسائل أجتهد في تقريرها بصورة ترفع الإشكال عنها في نظر المتكلمين، وأضم اليها أصولاً من عندي، أي من علم الكلام الأشعري. **يتعلق الأمر اذن بالانتقال بالفلسفة الكلامية السينوية من فلسفة تطمح إلى احتواء علم الكلام، الى فلسفة تفتح صدرها لعلم الكلام ليطرح فيها إشكالياته، ليداخلها من أجل أن «يحتويها» في نهاية المطاف.**

كيف يمارس الرازي الكلام في الفلسفة في «المباحث المشرقية»؟

يقسم ابن الخطيب (الفخر الرازي) مؤلفه الضخم إلى ثلاثة كتب: الأول في «الأمور العامة» والثاني في «أقسام الممكنات» والثالث في «الإلهيات» لنعرض إذن المحتوى الفلسفي الكلامي لهذه «المباحث» معتمدين نفس بنية الكتاب.

١ ـ **الأمور العامة**: يعرض الرازي تحت هذا العنوان جملة مسائل تدخل في إطار اختصاص ما اسماه ابن سينا بـ «العلم الكلي» (= الفلسفة الأولى عند أرسطو باستثناء الإلهيات). والمسائل التي يعرضها الرازي هي: الوجود: ١٠ فصول. الماهية: ٢٠ فصلاً. الوحدة والكثرة: ٢٠ فصلاً. الوجوب والامتناع والامكان: ١٢ فصلاً. القدم والحدوث: ٥

---

(٢٥) الرازي، المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعيات، ج ١، ص ٣ ـ ٥.

فصـول. يتعلق الأمر إذن بمفـاهيم فلسفية، اثنـان منها ينتميـان إلى علم الكـلام = (القدم والحـدوث). غير أنّ هـذا لا يعني أنّ حضور علم الكـلام محصور ضمن الفصـول المخصّصة لهـذين المفهومـين الأخيرين، بـل هو حـاضر كذلـك في الفصـول التي مـوضـوعهـا المفـاهيم الفلسفية، سواء على مستوى التقرير والتحليل، أو على مستوى الاعتراضات والرّدود **مما يجعل العرض يبدو في مجمله وكأن الهدف منه تبيئة المفاهيم الفلسفية تبيئة كلامية.**

٢ ـ **أقسام الممكنات**: يعرض الرازي في هذا القسم طبيعيات أرسطو كما عرضها ابن سينا ولكن مع تكييفها تكييفاً يجعلها قـابلة لأن توظف تـوظيفاً كـلامياً. وهكـذا فلما كان «الممكن ينقسم بالقسمة الأولى إلى جوهر وعرض» فقد انقسم مبحث الممكنـات (أو الكتاب الثـاني) إلى مقـدمة في بيـان خواص الجـوهر وخـواص العرض، وإلى جملتـين: الأولى في أحكام الأعـراض والثانية في أحكام الظواهر. وهكذا يأخذ الرازي، بعد المقدمة: ١٥ فصـلاً، في عرض وتحليـل أحكام الأعراض (= المقولات التسع) مبتدئاً **بالكمّ** وأحكامه: ٢٤ فصلاً: المقدار، ما يتنـاهي ولا يتناهى، الخط، السطح، الجسم، المكـان، الزمـان... يلي ذلـك **الكيف** وأحكامـه: ٧٢ فصلاً: الكيفيات المحسوسة الملموسة من حرارة وبرودة ويبـوسة ولـطافة وكثـافة... إلـخ، ثم الكيفيات المحسوسـة المبصرة: اللّون، الضوء. ثم المسمـوعة والمشمـومة والمـذوقة، ثم أحـوال الكيفيات التي تسمى بالقوة واللاقـوة ثم أحوال الكيفيـات النفسانيـة مثل العلم وأحكـام العالم والمعلوم، والصحة والمرض.. إلخ ثم الكيفيات المختصة بالكميـات كالاستـدارة والتثليث... إلخ، وبعد الكم والكيف تأتي المقولات النسبية (وهي السبع الباقية) وهي **الإضـافة**: خـواصّها وأحكـامها وأقسـامها كـالكلي والجـزئي والمـماس... إلـخ. ثم **الـوضـع والأين والمتى والجـدة** (= الملك) **وان يفعل وان ينفعل** وخواص كل منهـا وأحكامـه. ولما كـانت مقولـة ان يفعل هي عبارة عن تأثير العلة في الشيء، ومقولة أن ينفعل هي الحـركة فقـد جاءت الفصـول الأخيرة من أحكام الأعراض لتتناول بالعرض والتحليل أحكام العلة والمعلول وأقسام الحركة وعلاقة الحركة بالزمان. أما أحكام الجواهر فيدور البحث فيهـا حول المـوضوعـات الرئيسيـة التاليـة: الأجسام وأحـوالهـا، الأفعـال والانفعـالات، الكـائنـات التي لا أنفس لهـا، الفلك، الآثـار العلويـة، المعدنيات، الجسم البشري، علم النفس، حقيقة العقل وأحكامه... **وبـالجملة فالأمـر يتعلق هنا بعرض المادة المعرفية التي تتكون منها طبيعيات أرسطو بمختلف فروعهـا، ولكن لا بطريقـة أرسطو البرهانية، ولا حتى بطريقة ابن سينا التقريرية «البرهانية» بل بصورة تقريرية وجـدالية معاً. وبكلمة واحـدة: بمنهج كـلامي متقدم فعـلاً ولكنه في نفس الـوقت سجين الإشكـاليات الكلامية منشغل بها إما صراحة وإما ضمنياً.**

٣ ـ **الإلهيات**: وهي موضوع الكتاب الثالث ويدور الكلام فيه حول إثبات واجب الوجود ووحدته وبراءته من مشابهة الجواهر والأعراض: ٦ فصول. واحصاء صفات واجب الوجود: ١٠ فصول. وأفعاله: ٦ فصول. ثم أخيراً: النبوات وما يتصل بها. في هذا الكتـاب الثالث نجد الرازي يتبنّى إلهيات ابن سينا كـما شرحناهـا في فصل سـابق[٢٦]. ولكن مع الجنـوح أكثر

---

(٢٦) القسم ٣، الفصل ٢ من هذا الكتاب.

نحـو علم الكلام، بمعنى أنّ الاشكـاليات الكـلامية هنـا (= مـا يتعلّق بـالـذات والصفـات والأفعال والنبوات) أكثر حضوراً وأقوى تأثيراً في اتجاه العرض والتحليل.

وواضح مما تقدّم أن بنية كتاب «المباحث المشرقيـة» تختلف عن بنية المنـظومة الفلسفيـة التقليدية الأرسطية السينوية. ذلك أنه بينها تتألف هـذه الأخيرة من أربعـة أقسام هي المنـطق والـرياضيـات والطبيعيـات والإلهيـات، أو عـلى الأقـل من ثـلاثـة هي المنطق والـطبيعيـات والإلهيات[٢٧]، وبينها تشتمل الإلهيات على مبحثين، الأول في المفاهيم العامة والثاني في المحرك الأول أو واجب الوجود، نجد «المباحث المشرقية» تعيد توزيع مـادة الإلهيات فتـدرج المفاهيم العامة ضمن قسم بعنوان «الأمور العامة»، ثم تعيد تصنيف مادة الطبيعيات بمختلف فـروعها وتـدرجها تحت عنـوانين «الأعـراض» و«الجواهـر» في قسم ثان بعنـوان أقسام الممكنـات. أما القسم الثاني من الإلهيات وهو المتعلّق بالمحرك الأول أو واجب الوجود فيجعله الرازي قسمـاً مستقلاً بنفسه. وواضح أنّ هذا التصنيف يتخذ نموذجاً له بنية علم الكلام كـما تعرفنـا عليها سابقاً عنـد البغدادي. وإذن فـالأمر يتعلق هنـا مع الـرازي **بممارسـة الكلام في الفلسفـة على مستويين: مستوى تبيئة المفـاهيم الفلسفية بـربطهـا بالإشكـاليات الكـلامية، ومستـوى بنية المنظومة الفلسفية التقليدية بصورة تستنسخ بنية علم الكلام.**

كان ذلك عن الكيفية التي مارس بها الرازي الكلام في الفلسفة، أمـا عن الكيفية التي مارس بها الفلسفة في الكلام فنجدها واضحة في كتابه الآخر **المحصـل**، وعنوانـه الكامـل: **محصــل أفكار المتقـدمين والمتـأخرين من العلماء والحكـماء والمتكلمين**[٢٨]، وهـو عنوان يغني بنفسه عن التعريف بالكتاب، ولذلك نجد الرازي يقتصر فيه على مقـدمة قصـيرة يقول فيهـا إن جمعـاً من «أفاضـل العلماء وأمـاثـل الحكـماء» التمس منـه أن يصنّف لهم «مختصراً في علم الكلام مشتملاً على أحكام الأصول والقواعد»، ففعل.

إذا نظرنا إلى هذا الكتاب، بـالمقارنـة مع الكتـاب السابق، وجـدناه عبـارة عن الوجـه الآخـر لنفس العملة: في الكتاب السـابق عمل الـرازي كما رأينـا على شـد الفلسفة إلى علم الكلام وجرّها إليه، أما في هذا الكتاب فقد عمل على جـر علم الكلام الى الفلسفـة. ونظرة سريعة إلى بنية الكتاب ومضمونه تكفي لبيان ذلك. يتألف «المحصل» من ثلاثة «أركان»:

١ ـ الركن الأول في المقدمات وهي ثلاث: الأولى في «العلوم الأوليـة» ويدور الكـلام فيها حول التصوّرات والتصـديقات، فهي مقـدّمة تنتمي إلى المنـطق. أما الثـانية وهي في احكـام النـظر، فهي تستعيد آراء المتكلمـين في هذا البـاب. وأما الثـالثة فهي في الـدليل وأقسـامه، وتستعيد آراء المتكلمين في هذا الموضوع.

---

(٢٧) كما في: ابن سينا: **الاشارات والتنبيهات**، شرح نصـير الدين الـطوسي، تحقيق سليمان دنيـا، سلسله ذخائر العرب، ٢٢ (القاهـرة: دار المعارف، ١٩٦٨)، **والنجـاة**، مراجعـة ماجـد فخري (بـيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥) (النسخة المطبوعة).

(٢٨) الرازي، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**.

٢ ـ الركن الثاني في تقسيم المعلومات وينطلق القول فيه من تقسيم المعلوم، كما يفعل المتكلّمون، إلى موجود ومعدوم، وبعد أن يستوفي الكلام حولها على طريقة المتكلمين وبعد أن يعرّج على مشكل «الحال» عند المتكلمين أيضاً، ينتقل إلى تقسيم الموجودات، أولاً على طريقة الفلاسفة إلى واجب وممكن وشرح خواص كلّ منهما، ثم ثانياً على طريقة المتكلّمين: إلى قديم ومحدث وما يقال في كل منهما، ليعود إلى الحديث عن «تقسيم الممكنات على رأي الحكماء» ثم «تقسيم للمحدثات على رأي المتكلمين» فيستعرض آراء هؤلاء في الجواهر والأعراض (الفيزياء الكلامية) ليعود إلى آراء الفلاسفة في الاجسام وأحكامها من الوحدة والكثرة والعلة والمعلول. . .

٣ ـ الركن الثالث في الإلهيات والنظر في الذات والصفات والأفعال والأسماء. ويدور الحديث فيه حول موضوعات «جليل الكلام» مع تفريعات تطرح بعض المفاهيم الفلسفية أو تخوض في نقاش حول مسائل من إلهيات الفلاسفة.

٤ ـ الركن الرابع في السمعيات ويدور الحديث فيه حول النبوات والمعجزات وعصمة الأنبياء، وحول المعاد وآراء المتكلمين والفلاسفة في الموضوع، ثم يتفرع الحديث إلى موضوع الأسماء والأحكام ليتناول مسائل الإيمان وحقيقته. . . إلخ، ثم ينتهي بالبحث في الإمامة.

هنا في هذا الكتاب نجد أنفسنا، كما هو واضح إزاء ممارسة الفلسفة في الكلام، وبعبارة أخرى: تطعيم الكلام بالفلسفة سواء على مستوى المقدمات أو مستوى دقيق الكلام أو مستوى جليله. وهكذا فلأول مرة في تاريخ علم الكلام نجد كتاباً يبدو منه بوضوح أنّ هدف مؤلفه هو تحقيق المصالحة بين علم الكلام والفلسفة، لا على صورة توفيق بين آراء الفلاسفة وآراء المتكلّمين بل على شكل إقامة نوع من «التعايش» بين المفاهيم الفلسفية والمفاهيم الكلامية التي تتناول موضوعاً واحداً أو توظف في مسألة يشترك في الخوض فيها كل من الفلاسفة والمتكلمين. ونحن عندما نقول هنا: «الفلاسفة»، فإنما نعني ابن سينا بالذات. فالفلسفة المعنية هنا هي، أولاً وأخيراً، الفلسفة الكلامية السينوية. ومع ذلك يبقى التمايز قائماً بين «المباحث المشرقية» وبين «المحصل»: الأول يمثل أحد وجهي السينوية المتأخرة[٢٩]، والثاني يعكس التأثير البعدي لكتابي الغزالي **مقاصد الفلاسفة** و **تهافت الفلاسفة** في علم الكلام الأشعري.

ولا بد من الإشارة هنا قبل أن نغادر الرازي إلى أن حضور الغزالي في تفكيره كان حضوراً آنياً ومباشراً في قطاعين أساسيين في المنظومة السينوية المفككة: قطاع المنطق، وقطاع العرفان. ففي المنطق ذهب الرازي بدعوة الغزالي إلى أبعد مدى. لقد ألحّ الغزالي كما رأينا قبل على ضرورة اعتبار المنطق آلة ومعياراً للعلوم كلها. أما الرازي فقد نظر إليه ليس بوصفه

---

(٢٩) الوجه الذي يمثل الفلسفة الكلامية السينوية. أما الوجه الآخر الذي يمثل فلسفته المشرقية بابعادها الاشراقية فيمثله السهروردي المقتول.

آلة وحسب بل بوصفه علماً خاصاً مستقلاً. وهـذا ما لاحـظه ابن خلدون حينما كـان بصدد شرح طريقة المتأخرين في المنطق، هؤلاء الذين «غـيروا اصطلاح المنـطق» يعني أعادوا تـرتيب أجزائه فحذفوا بعضها وقدموا بعضها عـلى بعض «ثم تكلموا فيـها وضعوه من ذلـك كلا مـا مستبحراً ونظروا فيه من حيث انه فن برأسه لا من حيث انه آلة للعلوم، فطال الكلام فيـه واتسع. وأول من فعـل ذلك الإمام فخر الـدين ابن الخطيب (= الـرازي) ومن بعده أفضـل الدين الخـونجي»[30]. ذلك هـو السبب في كون الرازي جعل كتابه «المباحث المشرقية» مقصوراً على الطبيعيات والإلهيات دون المنـطق. لقد أصبح المنطق علماً قائماً بنفسه وقد ألف فيه الرازي كتباً عديدة منها ما هو «صغير» ومنها ما هو «كبير»[31].

هذا بالنسبة لموقف الرازي من المنطق، أما موقفـه من العرفـان فلعل مـا تجدر الإشـارة إليه بادىء ذي بدء هو أن صاحبنا كان أول من أدرج المتصوفة في لائحة الفرق الإسلاميـة، وذلـك في كتابـه «اعتقاد فـرق المسلمين والمشركـين»[32]. وقد بـرر ذلك بـأنهم ذوو أصول متميـزة وأصحـاب «طريق حسن» وانهم متفـرعون كغـيرهم من الفرق الإسـلامية الـرئيسية إلى فـرق فرعية. يقـول في الباب الثـامن من الكتاب المـذكور: «اعلم أنّ أكـثر من حصر فرق الأمـة لم يذكـر الصوفية وذلك خطأ، لأن حاصل قول الصوفية إنّ الطريق إلى معرفة الله هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية وهذا طريق حسن» ثم يعدّد فرقهم ويحصرها في ست: الأولى أصحاب العادات وهم قوم «منتهى أمرهم وغايته تزيين الظاهر كلبس الخرقـة وتسويـة السجادة» والثـانية «أصحـاب العبادات وهم قـوم يشتغلون بـالزهـد والعبادة مـع ترك سـائر الأشغـال» والثالثـة أصحاب الحقيقـة وهم قـوم إذا فـرغـوا من أداء الفـرائض انشغلوا بالفكـر وتجريـد النفس عن العلاقـة البدنيـة «وهؤلاء خير الآدميـين» والرابعـة يقولون إن الحجاب حجابان: نوري وناري، فالنوري الاشتغال باكتساب الصفـات المحمودة كالتوكل والشوق. . . وأمـا الناري فـالاشتغال بـالشهوة والغضب والحـرص والأمل «لانّ هـذه الصفات نارية كما كان إبليس نارياً فلا جـرم وقع في الحسد» والخامسـة الحلولية وهم طـائفة «يـرون في أنفسهم أحوالاً عجيبة وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وافر يتوهمون أنهم قـد حصل لهم الحلول أو الاتحاد فيـدعون دعـاوى عظيمـة» والسادسـة المباحيـة «وهم قـوم يحفظـون طـاعـات لا أصـل لهـا وتلبيـــات في الحقيقة. . . يخالفون الشريعة ويقولون إن الحبيب رفع عنا التكليف».

وإذن فلقد دخل التصوف «التاريخ»، مع الرازي وأصبح فرقة من الفرق الإسلامية لها أصولها وفروعها، فصار من حق أهلها أن يعتبروا انفسهم «الفرقة الناجية» على غرار ما تفعل الفرق الأخرى. أما طريقتهم فقد أصبح ينظر إليها من طرف كثيرين ومن بينهم الرازي نفسه أقرب الطرق إلى الله، بل إن هذا الفيلسوف المتكلم لا يتردد في التصريـح بأن «مقـام التوحيـد يضيق النطق به لأنك إذا أخبرت عن الحق فهناك مخبر عنه ومخبر به ومجموعهما، فهؤلاء ثلاثـة لا واحد. فـالعقل

---

(٣٠) ابن خلدون، المقدمة، ج ٣، ص ١١٠٦ ـ ١١٠٧.

(٣١) انـظر لائحة بكتب الـرازي فـي: محمد صـالح الـزركان، فخـر الدين الـرازي وآراؤه الكـلاميـة والفلـسفية، ص ٧٦ ما بعدها.

(٣٢) فخـر الدين محمـد بن عمـر الـرازي، اعتقـاد فـرق المسلمين والمشركين، نشر عـلي سـامي النشـار (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣٨).

يعرفه والنطق لا يصل إليه»[٣٣]. وأكثر من ذلك يتبنى الرازي نظرية المتصوّفة في أسماء الله الحسنى فيفضل مثلهم الاسم: «هو»، لأنه يقود مباشرة إلى الله بينما تقوم الأسماء الأخرى بدور الحجاب بين الله والإنسان[٣٤]. وإذا كان الرازي لا يطعن في طريقة المتكلمين كما يفعل كثير من الصوفية فهو يعتبرها «خطوة أولى غير كافية بل لا بد من تجاوزها إلى مرحلة التصوف، ويذهب إلى أن كمال الدرجة في أن ينتقل الإنسان من علوم الشريعة المبنية على الظواهر إلى علوم الباطن المتأسسة على الأشراف على حقائق الأمور»[٣٥]. ولا بد أن نضيف إلى ذلك كله أن الرازي قد ألف رسائل وكتباً من جنس رسائل وكتب ابن سينا في الفلسفة المشرقية، منها على سبيل المثال لا الحصر: كتاب **المطالب العالية** وكتاب **الهدى** وكتاب **النفس والرّوح** و **رسالة في زيارة القبور**... إلخ.

من كل ما تقدم يتضح أنّ الرازي قد استعاد مشروع ابن سينا، ولكن لا كمنظومة فلسفية تطمح إلى احتواء علم الكلام والتصوف، بل استعادها كأجزاء مستقلة، كعلوم قائمة الذات، تحظى بمكانة معترف بها في الدائرة البيانية التي أصبحت ممططة تضم المنطق والعرفان الصوفي وإلهيات ابن سينا التي صارت مع الرازي تتبادل «التأطير» مع علم الكلام: تؤطره في ميدانه ويؤطرها في ميدانها. لقد مد الرازي فخر الدين ابن الخطيب الجسور بينهما على مستوى التصنيف والبنية كما على مستوى المادة والمحتوى، كما رأينا. وتبقى الخطوة الثانية وهي «الجمع» بينهما في مصنف واحد ضمن عملية تبويب واحدة. وهذا ما سنجده في صورته المكتملة عند الإيجي[٣٦].

- ٥ -

إذا نحن نظرنا إلى كتاب **المواقف في علم الكلام** لعضد الله والدين القاضي عبدالرحمان بن أحمد الايجي (٦٨٠ - ٧٥٦ هـ) من حيث مضمونه، أعني مادته ومحتواه وجدناه كتاباً يضم بين دفتيه المادة الموزعة في كتابي الرازي اللذين تحدثنا عنهما قبل. أما إذا نظرنا إليه من حيث شكله، أعني تبويبه وعبارته، وجدناه أشبه ما يكون بمعجم مفصل للمصطلحات الفلسفية والكلامية منه بكتاب في الفلسفة أو في الكلام. لنحلّل إذن هذين الجانبين.

قسم الإيجي كتابه إلى ستة مواقف هي بمثابة أبواب، وقسم المواقف إلى مراصد

(٣٣) انظر: الزركان، المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٣٦) لا بد من الاشارة هنا إلى أن البيضاوي قد سبق الايجي في الجمع بين مسائل الفلسفة ومسائل الكلام في مؤلف واحد وذلك في: عبدالله بن عمر البيضاوي، **طلائع الأنوار** (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٠٥)، ولكن مع ذلك يبقى كتاب الايجي الممثل لطريقة المتأخرين في أكمل صورة وقد بقي هذا الكتاب بشروحه العديدة المرجع المعتمد في الأزهر بمصر إلى العصر الحاضر.

والمراصد إلى مقاصد (وأحياناً تتوزّع المراصد إلى فصول والفصول إلى أنواع والأنواع إلى مقاصد، أو إلى أقسام ثم إلى مقاصد).

١ ـ الموقف الأول في المقدمات ويتناول تعريف علم الكلام وتحديد موضوعه وفائدته وتسميته. . . إلخ، وتعريف العلم وبيان أقسامه: التصور والتصديق (= منطق) الضروري والمكتسب (= كلام) والضروري والنظري (= منطق). إثبات العلوم الضرورية وتفصيل القول في أقسامها من وجدانيات وحسيات وبديهيات وذكر آراء المثبتين لها وحجج النافين (= منطق، كلام). النظر: تعريفه وأقسامه وشروط النظر الصحيح (= كلام، منطق). الطريق للمعرفة: الحد والرسم والتعريف بالمثال وباللفظ، ثم الاستدلال وأنواعه: القياس والاستقراء والتمثيل، ثم صور القياس المنطقي، والمقدمات الظنية والقطعية، والدليل العقلي والدليل النقلي والمركب منهما (= منطق، كلام).

٢ ـ الموقف الثاني في **الأمور العامة** ويدور الكلام فيه حول المعلوم وأقسامه (= كلام) والوجود والعدم وما يرتبط بهما من القول في الماهية، والوجود الذهني، والمعدومات، وشيئية المعدوم، والحال (= كلام، فلسفة). ثم تفصيل القول في الماهية (= الفلسفة). يلي ذلك الكلام في الوجوب والإمكان والامتناع مع تفصيل القول في الواجب والممكن (= فلسفة) والقديم والحادث (= كلام) ثم الوحدة والكثرة والعلة والمعلول (= فلسفة، كلام).

٣ ـ الموقف الثالث في **الأعراض** ويدور الحديث فيه حول تعريف العرض وأقسامه (كلام، فلسفة) وإثباته وخصائصه (كلام) يلي ذلك تفصيل القول في الأعراض بوصفها مقولات تعبر عن معطيات وجودية طبيعية. وهكذا يتناول الحديث عن الكم خواص الكم وأقسامه والأبعاد الثلاثة والعدد والمقدار والزمان والمكان (= فلسفة، كلام) بينما يتناول الحديث عن **الكيف** تعريفه وأقسامه وتفصيل القول في أنواع الكيفيات المحسوسة من ملموسات ومبصرات ومسموعات ومذوقات ومشمومات ثم الكيفيات النفسانية من حياة وعلم وإرادة وقدرة ومزاح. . . إلخ، ثم الكيفيات المختصة بالكميات ثم المقولات الأخرى الباقية. كل ذلك بعرض آراء الفلاسفة والمتكلمين جنباً إلى جنب مع ترجيح رأي الأشاعرة في كل مسألة على نحو ما نجد في محصل الرازي.

٤ ـ الموقف الرابع في **الجواهر** وينطلق الكلام فيه من تقسيم الجوهر يلي ذلك تفصيل القول في الجسم وحقيقته وأجزائه وتركيبه (= كلام، فلسفة) وفي الهيولى والصورة (= فلسفة) وفي الأفلاك التسعة الثابت منها والمتحرك، والكواكب، والهلال والبدر والكسوف والخسوف والمجرّة (= فلسفة) يلي ذلك الكلام في العناصر الأربعة وكروية الأرض والماء وخط الاستواء وسبب الصبح، وفي التلال والوهاد وسبب تكون الجبال، والعناصر الأربعة ومركباتها التي لها مزاج: المعادن، والتي لها نفس: النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية، ثم المركبات التي لا مزاج لها (= فلسفة)، يلي ذلك القول في عوارض الأجسام وحدوثها وفناء العالم وفي التداخل ووحدة الجوهر والخلاء (= كلام)، ثم في النفس: النفس

الفلكية والنفس الإنسانية الناطقة، وتعلق النفس بالبدن. وأخيراً العقل وأحكامه (= فلسفة).

٥ ـ الموقف الخامس في الإلهيات ويتناول الكلام فيه الموضوعات التقليدية في جليل الكلام مع الإشارة أحياناً إلى آراء الفلاسفة والمتصوفة والشيعة... إلخ.

٦ ـ الموقف السادس في السمعيات: النبوات والمعاد والإيمان والامامة والفرق (= كلام).

تلك هي مادة كتاب «المواقف» للإيجي كما بوبها هو نفسه. ولا شك أن القارىء يلاحظ معنا أن المؤلف قصد بهذا النوع من التبويب الجمع بين المادة الفلسفية كما عرضها الرازي في «المباحث المشرقية» والمادة الكلامية كما عرضها هذا الأخير في «المحصل» (مع إضافات تتمثّل خاصة في ذكر أسماء المتكلمين)، هذا إذا نظرنا إلى الكتاب في علاقته بكتابي الرازي. أما إذا نظرنا إليه من حيث الكيفية التي تم بها «الجمع» فيه بين مسائل الكلام ومسائل الفلسفة فإننا سنجد أن العملية قد تمّت كما يلي: الموقف الأول يضم المسائل التي تدرج عادة في علم الكلام كمقدمات في النظر والمعارف، جنباً إلى جنب مع ملخص لمسائل الحد والاستدلال في المنطق. أما الموقف الثاني فيضمّ المفاهيم النظرية الأساسية في علم الكلام جنباً إلى جنب مع مفاهيم من الفلسفة الأولى. أما الموقفان الثالث والرابع فيضمان دقيق الكلام المؤسس على نظرية الجوهر الفرد جنباً إلى جنب مع طبيعيات أرسطو بمختلف أقسامها. أما الموقفان الخامس والسادس فيضمان جليل الكلام مع بعض آراء الفلاسفة في مسائل الإلهيات. **وإذن فقد تمّ توزيع العلوم الفلسفية وإدماجها، كقطع مستقلة، داخل بنية علم الكلام التقليدية**. وذلك على الشكل التالي: المنطق والفلسفة الأولى (ما عدا الإلهيات) ادمجا في قسم المقدمات. أمّا الطبيعيات فقد أدمجت في دقيق الكلام بينما أدمجت الإلهيات، جزئياً في جليل الكلام. وهكذا تداخلت مسائل العلمين (الفلسفة والكلام) «والتبس شأن الموضوع» فيهما كما لاحظ ابن خلدون. لنترك جانب الخلط والالتباس إلى الفقرة التالية خاتمة هذا الفصل، ولنلق نظرة على الطابع الذي يسم شكل الكتاب: أعني طريقة تبويبه وأسلوب العرض فيه.

لقد أشرنا قبلاً إلى أن كتاب الإيجي أقرب إلى كتاب في مصطلحات علم الكلام والفلسفة منه إلى كتاب في الفلسفة أو في علم الكلام. والواقع أن الشيء الوحيد الذي ينقص هذا الكتاب ليتحوّل إلى «معجم» هو الترتيب الأبجدي. ذلك لأننا إذا غضضنا الطرف عن بنية علم الكلام التقليدية التي تتوزع مادة الكتاب، وهي بنية باهتة لا يلحظها إلا من له سابق معرفة بها، فإننا سنجد أنفسنا أمام سلسلة طويلة من المفاهيم الفلسفية والكلامية، سلسلة قد فصلت حلقاتها بعضها عن بعض فما عاد السابق منها يؤدي إلى اللاحق، ثم رصفت رصفاً فوق سطح شكله شكل مضلع غير منتظم. هذه المفاهيم تقدم لها تعريفات مختلفة بعضها للمتكلمين (تذكر اسماؤهم أحياناً كثيرة) وبعضها لـ «الحكماء» أي الفلاسفة (بدون ذكر

الأسماء إلا نادراً). ثم يلي ذلك في الغالب ردود على وجهات نظر الخصوم، وهم الفلاسفة والمعتزلة والفرق الكلامية الأخرى، لتثبت وجهة نظر المذهب الذي يعتنقه المؤلف المذهب الأشعري. أما أسلوب العرض فهو أسلوب معجمي تماماً: عبارات مختصرة مركزة ومكثفة بحيث إذا وقع خطأ ما في كلمة منها صعب، بل استحال، فهم المعنى. ولكن ماذا يمكن أن يفهم من عبارات مثل هذه؟

هذا الطابع «المعجمي» المكثّف الذي يطبع كتاب «المواقف» من أوله إلى آخره قد جعل منه متناً من تلك المتون التي تستهوي الشراح وتستحثهم. بالفعل وضعت شروح كثيرة لـ «مواقف» الإيجي، وكتبت حواشٍ عديدة على أشهر شرح له وهو شرح الجرجاني[٣٧] بالإضافة إلى رسائل تتناول بعض الإشكالات المطروحة في هذا الشرح مما جعل من «المواقف» / المعجم يتحوّل مع الشرح والحاشيتين إلى دائرة معارف إسلامية في علم الكلام والمنطق والفلسفة والتصوف وتضم «نكتاً» أصولية فقهية ولغوية ونحوية وبلاغية، دائرة معارف تتجسم فيها واضحة جلية، ظاهرة «التداخل التلفيقي» التي تحدثنا عنها في بداية هذا الفصل، الظاهرة التي تطبع «طريقة المتأخرين».

لنعد الآن إلى هذه الظاهرة بعد أن تعرّفنا عليها من الخارج ولنركز اهتمامنا على انعكاساتها على العقل الذي يتكون داخلها وبواسطة معطياتها: العقل العربي كما سينحدر إلينا عبر عصر «الانحطاط».

- ٦ -

إذا نحن أردنا أن نحدد «وضع» العقل العربي داخل لحظة «طريقة المتأخرين» بالمقارنة مع «وضعه» داخل لحظة «طريقة المتقدمين» أمكن القول بدون تردد انه كان في هذه عقلاً منتجاً بينما تحول في تلك إلى عقل يجترّ ما يستهلك. فعلاً لقد كان العقل العربي، منذ بدايات عصر التدوين إلى لحظة الأزمة، لحظة الغزالي، عقلاً يبني منهجاً ويشيد رؤية: في الحقل البياني وعلومه أولاً، ثم في الحقل العرفاني «واسراره» ثانياً، ثم في حقل «البرهان» وعلوم «الأوائل» ثالثاً. في جميع هذه الحقول كان العقل العربي يشيد له مسكناً، يبني عالمه ويبني نفسه في ذات الوقت: ينتج المعرفة أو ينقلها ويبني المناهج أو يطورها ويبتكر المفاهيم أو يكيفها ويبيئها.

إن مفاهيم القدم والحدوث، والذات والصفات والأفعال، والأسماء والأحكام، والجوهر والعرض، والاعتماد والتولّد، والسّبب والعلّة، والواجب والجائز، والمعدوم والحال،

---

(٣٧) علي بن محمد الجرجاني، المواقف في علم الكلام، طبعة جديدة (بيروت: عالم الكتب، [د. ت.])، يضم ٤٣٠ صفحة من القطع الكبيرة. أما شرح الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ هـ وعليه حاشية السليكوتي المتوفى سنة ١٠٦٠ هـ وحاشية حسن جلبي الفناري، فيقع في أربع مجلدات يضم كل منها أكثر من ٥٠٠ صفحة.

والشاهد والغائب، والأصل والفرع، والأمارة والدّليل، والخبر والتواتر، والإجماع والاجتهاد، والعامل والاشتغال والاختصاص، والحقيقة والمجاز والاستعارة والكناية. . . إلخ، مفاهيم كانت تستقي معناها من عالم خاص بها، **عالم «البيان»** الذي شيَّده العقل العربي بواسطة هذه المفاهيم نفسها، وبالتالي فلقد كانت لها وظيفة مضاعفة: وظيفة تكثيف معطيات الموضوع الذي تتعامل معه، ووظيفة الإحالة إلى عالم من المعرفة يجري بناؤه والمحافظة على التوازن داخله أو إعادته إليه كلما تعرض كيانه لخطر الانهيار بسبب خلل أو ثغرة.

ومثل تلك المفاهيم مفاهيم الظاهر والباطن، والشريعة والحقيقة، والولاية والنبوة، والمقام والحال، والوقت والفناء، والوحدة والاتحاد، والجمع وجمع الجمع، والكشف والمشاهدة والعيان من جهة، والامام والاساس والباب والحجة، والسابق والتالي والحقيقة المحمدية والمثل والممثول. . . إلخ، من جهة أخرى. لقد كانت هذه المفاهيم تستقي هي الأخرى معناها من عالم خاص، **عالم «العرفان»** كما تلوَّن بلون الدين الذي قام ـ هو أي العرفان ـ على هامشه، دين الإسلام.

أمّا مفاهيم الواجب والممكن، والوجود والماهية، والمادة والصورة، والقوة والفعل، والنّفس والعقل والفلك، والحركة والمحرك، والمتناهي واللامتناهي، والضرورة والإمكان، والكلي والجزئي، وغيرها من مفاهيم عالم **«البرهان»**، الفلسفية والعلمية والمنطقية، فقد كانت تؤسس داخل الثقافة العربية الإسلامية، كما سبق أن فعلت خارجها، عالماً من إنشاء العقل «المجرد»، العقل الذي لا يستند، لا على سلطة الخبر والإجماع ولا على هواجس الوجدان وأوهام الخيال، بل يستند فقط إلى القوانين الضابطة لبنيته والقوانين الضابطة للتجربة وما يضعه من أصول وفروض يختبرها اختباراً ذهنياً أو يتحقق من صحتها بعرضها على المشاهدة والمألوف من عالم الطبيعة والإنسان.

نعم إن العقل العربي قد وجد مفاهيم الحقل المعرفي البرهاني وكثيراً من مفاهيم الحقل المعرفي العرفاني جاهزة محدّدة، وانه لم يبتكرها ابتكاراً وإنما نقلها عبر الترجمة إلى فضائه الفكري. هذا صحيح، ولكن صحيح أيضاً أن عملية النقل هذه لم تكن مجرد ترجمة قاموسية بل كانت عملية تبيئة واستنبات، تطلّب تحقيقها جهوداً فكرية جبّارة ومعاناة معرفية مضنية. ونستطيع أن نلمس ذلك بسهولة بمقارنة نصّ من النصوص المترجمة كنصوص إسحاق بن حنين مثلاً، وهو من أحسن المترجمين القدامى، مع نصّ من نصوص الفارابي أو ابن سينا يعالج نفس الموضوع. في النصوص المترجمة نجد أنفسنا فعلاً إزاء ما عبر عنه أبو سعيد السيرافي بـ «إحداث لغة مقررة بين أهلها». ومن منّا نحن عرب القرن العشرين يستطيع أن يفهم تلك النصوص اذا لم يكن له سابق معرفة بموضوعاتها؟ أما في النصوص الأخرى: نصوص الفارابي وابن سينا والغزالي، فإننا نجد أنفسنا ليس فقط إزاء عبارات مفهومة وفصيحة مبينة، بل أيضاً، وهذا أهمّ، أمام لغة أصبحت فعلاً مقررة بين أهل العربية، لغة عالمة تمّت تبيئة مفاهيمها واحتواء عالمها نوعاً من الاحتواء.

وهكذا، وسواء تعلق الأمر بالبيـان أو بالعـرفان أو بـالبرهـان، كحقول معـرفية، فـإن العقل العربي كان خلال المرحلة التي تمتد من بـدايات عصر التـدوين إلى لحظة الغـزالي عقلاً فاعلاً: كان يشيد مناهج يستنبتها كما في البيان أو يعمل على تبيئتها كما في العرفان والبرهـان، وكان يشيد رؤى، يبنيها لبنة لبنـة بأدواتـه وجهده واجتهـاده (الرؤيـة البيانيـة) أو يعمل عـلى نقلها، ككل أو كأجزاء إلى فضائه الفكري العام، فضاء الثقافـة العربيـة الإسلاميـة (الرؤيـة العرفانية والرؤيـة البرهـانية). وعـلى الرغم من كـل الثغرات والتنـاقضات التي أبـرزناهـا في الفصول السابقـة، وعلى الـرغم من حضور الـلامعقول، بهـذه الدرجـة أو تلك، في الحقول المعرفية الثـلاثة التي مـارس العقل العـربي فيها فـاعليته، فـإنّ المرء لا يملك إلا أن يسجـل، وبحروف غليظة، **ان عالم المعرفة في الثقافة العربية الإسلاميـة في الفترة المـذكورة كـان عالمـاً حياً، لا بل زاخراً بالحياة، وبالتالي فالمفاهيم كانت مفـاهيم حية تحيـل إلى عالم معـرفي تحدده وتتحدّد به**. كان الرجل إذا سمع «الاعتـماد» أو «التولـد» أو «الجوهـر الفرد» أو «الاصـل» أو «العلة» إلخ.. يستحضر في ذهنه إشكاليات معرفية ذات معنى، أي قضايا فكرية معاصرة له. أمـا إذا سمع «البـاطن» أو «الحقيقة» أو «الـولاية»... إلـخ، فلقـد كـان يستحضر في ذهنـه إشكاليات معرفية أخرى، ذات معنى خاص، كانت تشكل بـدورها بـالنسبة لـه مجموعـة من القضايا الفكرية المعاصرة. ومثل ذلك يقال بالنسبة لمفاهيم الحقل المعرفي البرهاني.

أما بعد لحظة الغزالي التي ابتدأ معها ما اسميناه هنا بـ «التداخـل التلفيقي» بين النـظم المعرفية ومفاهيمها فإن «وضع» العقل العربي يختلف تماماً: لقد توقفت عمليتا البناء والتبيئـة، بل إن البناءات الثلاثة قد تفككت الى قطع. وهكذا انصرف كل المجهود الفكري إلى عرض المعاني التي أعطيت لهذا المفهوم / الكلمة أو ذاك. لم يعد المفهوم أداة نظرية تكشف علاقـات وتحيل إلى عالم من المعرفة قـائم، بل أصبـح مجرد كلمـة أو لفظ يتحدد بـ «قـال فلان» و«قـال المتكلمون» و«قال الحكماء» و«عند المتصوفة» و«قال أصحابنا»... إلخ، لنـأخذ كمثـال مفهوم «الجسم». لننظر إلى ما يعرضه الايجي عن «حقيقته وأجزائه» (الموقف الرابع، المرصد الأول، الفصل الأول) فماذا سنقرأ؟ سنقرأ: «المقصد الأول في حدّه، ويطلق عند الحكـماء بالاشـتراك على معنيين.. فهذا عند الحكماء. وأما المتكلّمون فقد عرفت رأينا فيه، وقالت المعـتزلة... وقـالت الحكماء... ثم اختلفت المعـتزلـة... فقـال النـظّام... وقـال الجبـائي... وقـال العـلاّف... والحق انه....». يـلي ذلك: «المقصـد الثاني: ليس الجسم مجمـوع أعـراض مجتمعة خلافاً للنظام والنجـار من المعتزلة.. قلنا... واعلم»، ثم «المقصـد الثالث: الجسم البسيط يقبل القسمة... وهو مذهب المتكلمين... وهو قول النظّام... وينسب إلى محمـد الشهرستاني... وهو مذهب الحكماء»، يلي ذلـك «المقصد الـرابع: في حجـة المتكلمين وهي نوعان...» ثم «المقصد الخامس: حجة الحكماء...» ثم «المقصد السّادس في تحرير مـذهب الحكـماء...» و«المقصـد السـابـع في دليلهم عـلى اثبـات الهيـولى والصـورة... قـالـوا... وتلخيصه... وربما يقال في المعارضة... واعلم أن هذا البرهان لا يتمّ إلا... وأبـطله ابن سينا بما حاصله.. ثم نقول... وهنا سؤال يستصعبه بعض وهو... وجوابـه... تنبيه» ثم

يأتي «المقصد الثامن في تفريعات لهم على الهيولى أحدها... ثانيها... خامسها... قال الإمام الرازي... سادسها...» بعد ذلك يأتي «الفصل الثاني في أقسامه وأحكام كل جسم منها وفيه مقدمة وأقسام...». ومثل مفهوم «الجسم» في هذا بقية المفاهيم الفلسفية والكلامية الأخرى.

بوسعنا الآن ان نتساءل: ماذا كانت نتيجة هذا التداخل التلفيقي بين النظم المعرفية وهذا الخلط بين المفاهيم، ماذا كانت نتيجتها على العلم والعقل معاً؟

لكي ندرك مدى الانهيار الذي أصاب العلم والمعرفة نتيجة «طريقة المتأخرين» هذه، يجب أن نتذكّر ان طبيعيات أرسطو عندما كانت تدرس كعلوم سواء داخل المنظومة الأرسطية أو خارجها كانت تمثّل العلم: كانت تقدم معارف عن الظواهر الطبيعية والأجسام الجامدة والحية تؤخذ على انها تعبر عن الحقيقة الموضوعية كما هي. وبعبارة قصيرة كانت تمثل في ذلك العصر «العلم» بوصفه المعرفة من أجل المعرفة، لا بل المعرفة من أجل فهم الطبيعة وتسخيرها. أما عندما انتزعت مفاهيم هذا العلم من حقلها المعرفي لترصف رصفاً، جنباً إلى جنب، مع مفاهيم «الفيزياء الكلامية» التي شيدها المتكلمون بخيالهم لنصرة مذاهبهم ومعتقداتهم الدينية والتي سلكوا في تشييدها مسلكاً مناقضاً للعلم تماماً، حيث عمدوا إلى بناء عالم الطبيعة والإنسان (= الشاهد) على الصورة التي تسمح لهم بقياس عالم الألوهية عليه (= الغائب) أما عندما فعل المتأخرون ذلك، **فإن ما حدث في الواقع ليس رفع علم الكلام إلى مستوى الفلسفة والعلم بل بالعكس النزول بالعلم الطبيعي الأرسطي إلى مستوى الفيزياء الكلامية، وهو مستوى كان أمعن في الجدل والسفسطة أكثر مما كان عليه الحال، حال المعرفة بالطبيعة، قبل أرسطو.**

هذا ما حدث على صعيد المعرفة. أمّا على مستوى الأداة المنتجة لها، أعني العقل، فسنكون مخطئين إذا كنا نتوقع أن حاله ستكون مغايرة لحال تلك الألفاظ / المفاهيم المعروضة بعضها إزاء بعض، مفككة جامدة ميتة، لا تبني فكراً ولا تؤطر رؤية ولا تقرر حقيقة واحدة معينة، فكرية أو تجريبية بل تعرض آراء متدافعة متضاربة، لا تؤدي وظيفة معرفية ولا وظيفة حجاجية ايديولوجية. إن العقل بنية تبنى وتتبنين من خلال الموضوع والتعامل معه. والألفاظ / المفاهيم التي نحن بصددها لا تبني شيئاً، وبالتالي لا يمكن فهمها لأنها لا ترتبط بعالم معيّن يعطيها معنى.. كل ما يمكن أن يفعله «العقل» المتعامل معها هو أن يحفظ الأقوال التي قيلت فيها أو بصددها ويستظهرها عن ظهر قلب. **وذلك في الحقيقة هو ما آل اليه العقل العربي مع «المتأخرين»، سواء في ميدان البيان أو العرفان أو البرهان. لقد صارت كل فاعليته أن يحفظ ويتذكر لا ان يفكر ويستدلّ، وأصبح الثابت البنيوي في حكمه على الأشياء تلك العبارة الشهيرة: «المسألة فيها قولان» بل «أقوال...»**. وإذا أضفنا إلى هذا ذلك المبدأ الذي كان قد ترسّخ في الحقل البياني والحقل العرفاني وامتدت آثاره الى الحقل البرهاني ذاته، مبدأ التجويز من جهة، وتلك الخلافات التي لا حصر لها التي كانت قد ترسّخت بدورها في ميدان الفقه والنحو حيث كان تعدد الاقوال ظاهرة مألوفة، أدركنا كيف

أن عبارة «المسألة فيها قولان. . .» لا تعكس عالماً من المعرفة مفككاً وغير منظم وحسب، بل تعبر أيضاً عن وضعية عقل غير مبنين، عقل قابل لأن يكون مسرحاً تتعايش فيه المتناقضات والمتنافرات وكأنها تعكس أو تقرر وضعاً طبيعياً تماماً. إن عقلاً كهذا عقل ميت، أو هو بالميت أشبه، لأنه يفتقد السلطة التي تجعل منه عقلاً حياً، السلطة التي بها يفرض النظام على نفسه وعلى العالم.

هل نحتاج إلى التماس الحجة لهذا الحكم القاسي فعلاً مما تبقّى فينا ولدينا نحن عرب القرن العشرين من هذا «العقل العربي» المكوّن عبر «طريقة المتأخرين»، وبواسطتها؟ ألم ينحدر إلينا هذا «العقل» مما نسميه بـ «عصر الانحطاط»؟ إذن لنقلب الصفحة ولننتقل إلى مشروع ثقافي، عربي إسلامي بديل، لم نتمكن بعد من ربط الصلة معه.



الفصل الثاني
مشروع إعادة التأسيس

- ١ -

عندما كان الجويني (ت ٤٧٨ هـ) أستاذ الغزالي، يحاول انقاذ علم الكلام الأشعري من المأزق الذي وقع فيه مع الباقلاني ومع مشكل الأحوال، وبينما كان يواصل من جهة أخرى عملية تأصيل أصول الفقه على الطريقة الأشعرية، وبينما كان القاضي عبدالجبار (ت ٤١٥ هـ) يعمل من جهته على تقرير الكلام المعتزلي وجمع شتاته والتخفيف من حدة الخلاف داخله، وفي نفس الوقت يواصل هو الآخر تأصيل أصول الفقه على طريقة الاعتزال، وهو التأصيل الذي سيكمله بصورة أكثر تنظيماً تلميذه أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ)، ثم إنه بينما كان ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) يحاول احتواء علم الكلام في إلهياته والتوفيق بين ثوابت العقيدة الإسلامية وثوابت الفكر اليوناني ويطمح في نفس الوقت إلى تشييد فلسفة مشرقية تحتوي التصوف وتؤسس العرفان على البرهان، وبينما كان القشيري (ت ٤٦٥ هـ) يعمل من جهته على إضفاء المشروعية السنيّة الأشعرية على التصوّف بتأكيد التزام المتصوفة بمبادىء وأصول المذهب الأشعري، وأخيراً وليس آخراً بينما كان عبدالقاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) يحلّل أسرار البلاغة العربية ودلائل الإعجاز القرآني ويشرح مكمن المزية والفضيلة في المجاز والاستعارة والكناية والتمثيل، بينما كان هؤلاء الكبار المعاصرون لبعضهم بعضاً يتوّجون، كل في ميدانه، البناء الثقافي العام الذي انطلق في عصر التدوين الذي كانت تفصلهم عن بداياته أزيد من ثلاثة قرون، كان هناك في الأندلس معاصر آخر لهم يرفع صوته بإلحاح وحدّة وبإصرار وثقة ضدّ ما انتهى إليه «التدوين» في المشرق من مذاهب وآراء ونتائج مبرزاً التناقضات والمحالات واضعاً أصبعه على مظاهر الأزمة ومكامنها، الأزمة التي كان أولئك الكبار من معاصريه في المشرق يعملون على التخفيف من حدّتها. إنه **أبو محمد عليّ بن حزم الظاهري (٣٨٤ ـ ٤٥٦ هـ)**.

نعم جرت العادة في التأريخ للثقافة العربية الإسلامية على النظر إلى ابن حزم على انه

فقيه من اتباع المذهب الظاهري الذي أسسه في المشرق داود الاصبهاني (٢٠٢ هـ ـ ٢٧٠ هـ) وعمل هو، أي ابن حزم، على الترويج له في الأندلس. والحق أن **اختزال فكر ابن حزم إلى مجرد «تابع»** أو حتى إلى مجرد صاحب مذهب «ظاهري» في الفقه **عمل ينطوي ليس فقط على** ظلم شخصية علمية كبيرة بل أيضاً، وهذا أخطر، **على تشويه مسيرة الثقافة العربية الإسلامية وتعتيم بداية لحظة جديدة فيها مما انعكس أثره على اللحظة بأكملها**. لقد سبق أن أبرزنا في الجزء الأول من هذا الكتاب كيف أن ظاهرية ابن حزم، منظوراً إليها على ضوء الملابسات السياسية التي أطّرت تفكيره هي مشروع إيديولوجي مضاد لإيديولوجيا الدولة الفاطمية وايديولوجيا الدولة العباسية اللتين كانتا تتنافسان، في عداء تاريخي، على الأندلس وتحاربان، بالسلاح الإيديولوجي خاصة، الخلافة الأموية هناك التي كان ابن حزم ينطق باسمها ويحمل مشروعها الثقافي المستقبلي، وأنها أي **«ظاهرية» ابن حزم**، منظوراً إليها من الزاوية الابيستمولوجية المحض، **هي مشروع فكري فلسفي الأبعاد يطمح إلى إعادة تأسيس البيان وإعادة ترتيب العلاقات بينه وبين البرهان مع إقصاء العرفان إقصاءً تاماً**[1]. لقد سبق أن أبرزنا ملامح المشروع الثقافي الحزميّ ككلّ وسلطنا الأضواء على امتداداته في الفكر الأندلسي[2] ككل، ولذلك سنكتفي هنا بالتركيز على جانب واحد من فكر أعلام التجديد في الثقافة العربية الإسلامية في المغرب والأندلس، الجانب الذي برز فيه الواحد منهم كَمَعْلَمَةٍ من معالم **لحظة «النقد التجاوزي»**[3]، الذي أرادوا به تأسيس البيان على البرهان، وبالتالي تجاوز أزمته الداخلية.

أما بالنسبة لابن حزم الذي امتد خطابه النقدي التجاوزي إلى جميع فروع الثقافة العربية الإسلامية من فقه وأصول وكلام ونحو ومنطق وفلسفة، فإننا سنقتصر على الميدان الذي ركز فيه خطابه النقدي ذاك، ميدان الأصول، أصول الفقه وأصول الدين (= علم الكلام).

بخصوص أصول الفقه يجب التذكير بأنّ هذا العلم الذي أسّسه الشافعي كان قد نضج واكتمل عندما ظهر ابن حزم. وتكفي الإشارة في هذا الصدد إلى أنّ ثلاثة من الكتب الأربعة الأمهات في هذا العالم (كتاب العمدة للقاضي عبدالجبار وكتاب البرهان للجويني وكتاب المعتمد لأبي الحسين البصري) كانت قد ظهرت في ذات الفترة التي عاش فيها ابن حزم. أمّا الكتاب الرابع وهو المستصفى فإنّ أهميته ترجع إلى أنه يلخص الكتب الثلاثة المذكورة تلخيصاً منظماً واضحاً وبأسلوب تركيبي يمتاز به الغزالي مؤلفه. **وإذن فيجب النظر، بادىء ذي بدء، إلى**

---

(١) **محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي**، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ٣٠٩.

(٢) المصدر نفسه، الفصل ١٢، الفقرات ١ ـ ٦.

(٣) نقصد بـ «النقد التجاوزي» النقد الذي يمارس ضد الاشكالية ككل ومن خارجها، ويتجه بالتالي إلى الأسس والمناهج لفحصها و"الكشف عن الثوابت فيها ومن ثم تعرية الاشكالية برمتها وفتح الطريق أمام تجاوزها، أمام عملية تأسيس جديدة.

كتاب «الأحكام في أصول الأحكام» لابن جزم على انه من «جيل» هذه الكتب الأمهات، ولكن لا بوصفه واحداً منها يقرر نفس الأصول والمسائل كما قررها «الأصحاب»، انطلاقاً من الشافعي أو من أبي حنيفة أو من مالك، بل بوصفه يقع خارجها يشجب التقليد، تقليد الأيمة حتى ولو كانوا من الصحابة، ويقترح طريقة جديدة تماماً في إعادة تأسيس الأصول وتأصيلها.

لقد حصر الشافعي الأصول كما رأينا في أربعة هي القرآن والسنة والإجماع والقياس ودشّن القول في تأسيس هذه الأصول، وهذا ما سينكب الأصوليون من بعده على تعميقه وتفريعه من خلال آرائهم ومناقشاتهم حول طرق دلالة الألفاظ وأنواعها وشروط «الخبر» وأنواعه وحجّية الإجماع وصوره وأركان القياس وإشكالية التعليل فيه، وهي الآراء والمناقشات التي أجملنا القول فيها في الفصول الأربعة الأولى من قسم البيان من هذا الكتاب. ويأتي ابن حزم ليعود بعلم الأصول، هذا العلم الذي نما وترعرع ونضج واكتمل، إلى نقطة البداية ليستأنف النظر لا فيما قرره الشافعي وحسب، بل فيما قرره أساتذة هذا الأخير وتلامذته.

وهكذا ينطلق ابن حزم لا من تفضيل العمل بالحديث و«الأثر»، ولا من إيثار الاعتماد على «الرأي» ولا من الجمع بينهما بتقنين الرأي على أساس «لا يقاس إلا على مثال سبق»، بل ينطلق ابن حزم من «إثبات حجج العقول»، وذلك بإبطال القول بالإلهام والقول بالإمام والقول بضرورة التقليد، تقليد أيمة المذاهب الفقهية، والقول بأنه «لا يدرك شيء إلا من طريق الخبر»، إنه يطرح على القائلين بهذه الأقوال سؤالاً يقول فيه: «بأيّ شيء عرفتم صحة ما تدعون إليه وصحّة النبوة والتوحيد، ودينك الذي أنت عليه؟ أبعقل دلّك على صحة كل ذلك أم بغير عقل؟ وبأي شيء عرفت فضل من قلّدت أو صحة ما ادّعيت أنّك ألهمته؟ وبأي شيء عرفت صحة ما بلغك من الأخبار؟ وهل لك عقل أم لا عقل لك؟... فإن قال: عرفت ذلك بلا عقل، ولا عقل لي، فقد كفينا مؤونته... ولزمنا السكوت عنه وإلا كنا في نصاب من يكلم السُّكارى والطافحين والمجانين المتعرِّين على الطريق. فإن قال: لي عقل وبعقلي عرفت ما عرفت فقد اثبت حجة العقل وترك مذهبه الفاسد ضرورة»[٤]. وبعد أن يلتمس ابن حزم لدعواه القائلة بضرورة العمل بحجج العقول تأييداً من القرآن والسنة ينتهي إلى القول: «فقد صح أن المرجوع إليه حجج العقول وموجباتها»[٥].

يقرر ابن حزم اذن أن المنطلق هو «حجة العقل». ذلك لإنه «لا طريق إلى العلم أصلاً إلا من وجهين: أحدهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس»، ويضيف: «وقد بيّنا كل ذلك في غير هذا المكان فأغنى عن ترديده وقد بيّنا أيضاً أن بالمقدمات الصحاح الضرورية المذكورة علمنا صحة التوحيد وصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وصدقه في كل ما قال، وان القرآن الذي أتى به هو عن الله تعالى إلينا»[٦] علمنا ذلك كله بـ «حجج العقل»، فلماذا لا نعتمد «العقل» أيضاً في الشريعة؟

---

(٤) أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم، **الاحكام في أصول الأحكام**، تحقيق محمد شاكر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠)، ج ١، ص ١٣ وما بعدها.

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧.

(٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٥ - ٦٦.

كيف؟ والشريعة نصوص منقولة. هل نحكّم العقل في النقل ونسوّده عليه ونجعل منه مشرّعاً؟

كلا. إن ابن حزم يرى «ان العقل إنما هو مميز بين صفات الأشياء الموجودة، وموقف للمستدلّ به على حقائق كيفيات الأمور الكائنات وتمييز المحال منها»[7]. وهذا التصور «الظاهري» للعقل يجعل وظيفته تختلف باختلاف «الظواهر» التي يتخذها موضوعاً له. وهكذا فإذا كنّا نتأدى بالعقل في مجال الشريعة من «تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية» إلى اثبات «حدوث العالم وأن الخالق واحد لم يزل وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته... والعمل بما صححه العقل من كل ذلك وسائر ما هو في العالم موجود» فإننا لا نتأدى بالعقل وحده إلى وجوب «أن يكون الخنزير حراماً أو حلالاً... أو أن تكون صلاة الظهر أربعاً وصلاة المغرب ثلاثاً... أو يقتل من زنى وهو محصن... فهذا ما لا مجال للعقل فيه، لا في إيجابه ولا في المنع منه. وانما في العقل الفَهْمُ عن الله تعالى لأوامره»[8] تماماً مثلما أننا لا نتأدى بالعقل، في مجال الطبيعة إلى وجوب «أن يكون الإنسان ذا عينين دون أن يكون ذا ثلاث أعين أو أربع أو أن تخص صورة الإنسان (= نفسه) بالتمييز دون صورة الفرس أو أن تكون الكواكب المتحيرة (= السيارة) سبعاً دون أن تكون تسعاً وكذلك سائر رتب العالم كلها» فهذا أيضاً: «ما لا مجال للعقل فيه، لا في إيجابه ولا في المنع منه»، وإنما دور العقل إزاء موجودات العالم وظواهر الطبيعة هو «معرفة صفات كل ما أدركنا معرفته مما في العالم وأنه على صفة كذا وهيئة كذا كما أحكمه ربه تعالى ولا زيادة فيه»[9]. وإذن فمثل الشريعة في أحكامها وتمامها مثل العالم في أحكامه وكماله. لقد خلق الله العالم «في أحسن تقويم» وأبدع نظامه على أحسن صورة، ودور العقل هو إدراك هذا التقويم والنظام ومعرفة ما في الأشياء من طبائع طبعها الله عليها وكيفية ارتباط هذه الأشياء بعضها ببعض. وأكمل الله الدين فقال ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ وقال ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ «فصح أنه لا شيء من الدين وجميع أحكامه إلا وقد نص عليه»، والنتيجة أنه: «لا حاجة بأحد إلى القياس»[10].

«لا حاجة بأحد إلى القياس»، كيف؟ وماذا يبقى للعقل من دور في الشريعة إذا أبطلنا القياس؟ أوليس القياس هو الأصل الوحيد من بين الأصول الأربعة الذي يمارس فيه العقل فعاليته؟ وإذا أبطلنا القياس فهل معنى ذلك أن الأصول ثلاثة فقط: الكتاب والسنة والاجماع؟ وما القول في الإجماع نفسه ونحن نعرف ان ما يؤسسه عند الأصوليين لا يختلف عما يؤسس القياس عندهم: سلطة السلف؟ أسئلة سنعرض لجواب ابن حزم عنها بعد التعرف على وجهة نظره في القياس.

يشرح ابن حزم باختصار معنى القياس في الفقه وأقسامه... إلخ، ثم ينتقل إلى بيان رأي الظاهرية فيقول: «وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة وقالوا: لا يجوز الحكم البتّة في شيء من الأشياء كلّها إلا بنص كلام الله تعالى أو نصّ كلام النبي صلى الله عليه وسلم أو بما صحّ عنه (ص) من فعل

(٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧.
(٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨ - ٢٩.
(٩) المصدر نفسه.
(١٠) المصدر نفسه، ج ٨، مجلد ٢، ص ٣.

أو إقرار أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها، متيقن أنه قاله كل واحد منهم دون مخالف من واحد منهم أو بدليل من النص أو من الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والإجماع عند هؤلاء راجع إلى توقيف من رسول الله (ص) لا يجوز غير ذلك أصلاً. وهذا هو قولنا الذي ندين لله تعالى به»[11]. واضح من هذا النص أن الأصول عند الظاهرية أربعة: القرآن والسنة والاجماع والدليل. وسنشرح فيما بعد ما يتعلق بكل واحد من هذه الأصول. أما القياس فهو باطل في نظرهم. ولا يورد ابن حزم حجج السابقين من مبطلي القياس، من الظاهرية وغيرهم، منفصلة عن حججه هو، بل يتصدى لإبطال القياس متبعاً خطوات يشرحها بقوله: «وشغب أصحاب القول بالقياس بأشياء موّهوا بها ونحن إن شاء الله تعالى ننقض كل ما احتجوا به ونحتج لهم بكل ما يمكن أن يعترضوا به ونبيّن بحول الله تعالى وقوته بطلان تعلقهم بكل ما تعلقوا به في ذلك ثم نبتدىء بعون الله عز وجل بإيراد البراهين الواضحة الضرورية على إبطال القياس»، فعل ابن حزم ذلك في باب طويل (الباب الثامن والثلاثون: ٢٢٦ ص بين الجزء السابع والثامن) محللا عدداً هائلاً من الآيات والأحاديث والوقائع التي يستند عليها أصحاب القياس، معترضاً على تأويلاتهم، مبيناً كيف ينبغي أن تفهم من وجهة نظره، حاشراً عدداً آخر هائلاً من الآيات والأحاديث والنوازل والوقائع التي يعتبرها حججاً تبطل العمل بالقياس في الشّرع، يتخلّل ذلك كلّه تبريرات عقلية لإبطال القياس، ثم يأتي الباب التاسع والثلاثون ليسلك فيه ابن حزم نفس المسلك في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين.

ما هي حجج ابن حزم في بطلان القياس في الشرع؟ قبل الجواب عن هذا السؤال لا بد من وضع موقفه في الإطار الذي ينبغي أن يوضع فيه لكي ندرك الأبعاد الحقيقية لوجهة نظره.

القياس البياني، قياس الفقهاء والنحاة واستدلال المتكلمين، منهج يؤسس الرؤية البيانية ويتأطر داخلها. والرؤية البيانية تؤسسها، كما رأينا من قبل، نظرية الجوهر الفرد: كل شيء في العالم ينحلّ إلى أجزاء لا تتجزأ. والقياس أو الفعل العقلي الذي يمكن أن يمارس داخل هذا النوع من الرؤية لن يكون شيئاً آخر غير قياس جزء على جزء، أو الاستدلال بجزء على جزء. إن الذي يتحكم هنا في طريقة الاستدلال هو نوع التصنيف المعتمد لأشياء العالم ونوع العلاقة التي تقام بينها داخل هذا التصنيف. فما دامت أشياء العالم عبارة عن أجزاء لا تتجزأ، وما دامت الأجسام عبارة عن مركبات من هذه الأجزاء، وما دامت العلاقة بين هذه الأجزاء بعضها مع بعض، وضمن المركب، تقوم على التجاور والانفصال فإنّ الفعالية العقلية الوحيدة الممكنة داخل هذا النوع من التصور هي ربط جزء بجزء نوعاً من الربط: تشبيه، قياس... إلخ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ما دام هذا النوع من التصنيف لأشياء العالم يعتبر الجواهر الفردة متماثلة لا تتمايز المركبات منها إلا بالأعراض فإنّ التمييز في هذه المركبات، أي أشياء العالم، بين أجناس وأنواع تمييز لا معنى له. ذلك أن

---

(١١) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٥٥ ـ ٥٦.

أفراد هذا «النوع الواحد» (= الجواهر الفردة) إنما تتحدّد بما يقوم بينها من تشابه أو اختلاف على مستوى الأعراض، وبالتالي فالعلاقة بينها إنما تتحدد هي الأخرى بناء على ما يغلب عليها من تشابه أو اختلاف. ومن هنا كانت أشياء الوجود كلها قابلة لأن يحمل بعضها على بعض اما اعتماداً على ما يقوم بينها من تشابه قوى يقرب بعضها من بعض ويجعل حكم الواحد منها ينسحب على الآخر (قياس الطرد)، أو على ما يكون بينها من اختلاف قوي يباعد بينها ويجعل حكم الواحد منها نقيض حكم الآخر (قياس العكس). وإذن فالقياس البياني تؤسسه الرؤية البيانية القائمة على الانفصال كما شرحنا ذلك في حينه، وبالتالي فهو لا يقبل التبرير إلا داخل هذه الرؤية.

أما إذا تبنّينا رؤية أخرى للعالم تقوم على تصنيف الموجودات إلى مجموعات تشكّل كل واحدة منها **نوعاً واحداً مستقلاً بنفسه ويختلف اختلافاً ماهوياً عن الأنواع الأخرى فإنّ القياس، قياس جزء على جزء، لا يكون مشروعاً في هذه الحالة إلا داخل النوع الواحد، أي داخل مجموعة يشترك أفرادها في طبيعة واحدة تختلف عن طبيعة الأفراد التي تنتمي إلى مجموعة أخرى**. ومن هنا يكون قياس جزء ينتمي إلى نوع معينّ على آخر ينتمي إلى نوع آخر اعتماداً على وجود شبه بينهما قياساً غير مبرّر لأنّ ذلك الشبه ليس مقوّماً لطبيعتهما. فنحن نستطيع أن نقيس إنساناً على آخر بناء على اشتراكهما في جامع يجمع بينهما كطول القامة أو البخل أو الغضب. . . إلخ، لأنهما قبل أن يشتركا في هذا الجامع العرضي يشتركان في طبيعة واحدة تجعل منهما نوعاً واحداً هي الإنسانية. وبالعكس لا يجوز أن نقيس إنساناً على طاووس لوجود جامع بينهما هو أن كلا منهما يمشي على رجلين مشية متشابهة، لا يجوز أن نحكم على هذا الإنسان بما نحكم به على الطاووس لأنهما يختلفان في الطبيعة (الماهية). نعم يمكن أن نشبّه أحدهما بالآخر على مستوى التعبير الشعري (تشبيه استعارة. . .) ولكن التشبيه الشعري شيء والحكم العقلي أو القضائي، الديني أو الوضعي، شيء آخر.

ذلك هو الأساس الذي يقوم عليه موقف ابن حزم من القياس. إنه يرى أن قياس الفقهاء باطل لأنهم يقيسون أشياء على أشياء تختلف بالنوع. وهو يؤكد أنه لا يقول ببطلان القياس بإطلاق، بل يقول بجوازه بين أفراد النوع الواحد، ولكنه يعتبره باطلاً إذا كان المقيس والمقيس عليه لا يدخلان تحت نوع واحد. لنستمع إليه يقول: «واحتجوا فقالوا: لما رأينا البيضتين إذا تصادمتا تكسرتا علمنا أن ذلك حكم كل بيضة لم تنكسر. قالوا: وهذا قياس. قال أبو محمد (= ابن حزم): وهذا خطأ. ولم نعلم ذلك (= كون البيض ينكسر) قياساً، ولكن علمنا بأول العقل وضرورة الحس ان كل رخص الملمس (= ليّن) فإنه إذا صدمه ما هو أشد اكتنازاً منه أثّر فيه إمّا بتفريق أجزائه وإما بتبديل شكله، ولم نقل قط: إن البيضة لما أشبهت البيضة وجب أن تنكسر إذا لاقت جرماً صلباً بل هذا خطأ فاحش. وفي هذا القول إبطال للقياس حقاً: فبيضة الحنش وبيضة الوزغة وبيضة صغار العصافير لا تشبه بيضة النعام البتة في أغلب صفاتها إلا انها جميعاً واقعان تحت نوع البيض وكلاهما ينكسر إذا لاقى جسماً صلباً مكتنزاً. ونحن لو خرطنا صفة بيضة من عاج أو من عود البقس (= خشب صلب) حتى يكون أشبه ببيضة النعامة من الماء بالماء ولم تشبه بيضة الحجلة إلا في الجسمية فقط ثم ضربنا بها الحجر لما انكسرت. **فصح أن الشبه لا معنى له في إيجاب استواء الأحكام البتة**)، وبطل قولهم: إننا علمنا انكسار ما بأيدينا من البيض لشبهها

بما شاهدنا انكساره منها، وصح أنه ليس من أجل الشبه بينهما وجب انكسار هذه كانكسار تلك. وإنما الذي يصح بهذا فهو قولنا: إن كل ما كان تحت نوع واحد فحكمه مستو، وسواء اشتبها أو لم يشتبها. فقد علمنا أن العنب الأسود الضخم المستطيل أو المستدير أشبه بصغار عيون البقر الأسود منه بالعنب الأبيض الصغير، ولكن ليس شبهه به موجباً لتساويهما في الطبيعة، ولا بعده عن مشابهة العنب الأبيض بموجب لاختلافهما في الطبيعة، فبطل حكم التشابه جملة وصح أن الحكم للاسم الواقع على النوع الجامع لما تحته» ثم يضيف قائلاً: «وهكذا قلنا نحن: إن حكمه (ص) في واحد من النوع حكم منه في جميع النوع. وأما القياس الذي ننكر فهو ان يحكم لنوع لا نصّ فيه، بمثل الحكم في نوع آخر قد نص فيه»[١٢]. وهكذا «فإذا حكم النبي عليه السلام بتحريم (بيع) البُرّ بالبُرّ متفاضلاً لزم ذلك في كل بُرّ، ولم يجب فيما ليس ببُرّ إلا بنص آخر. وإذا أمر بهرق السمن المائع الذي مات فيه الفأر وجب ذلك في كل سمن مات فيه فأر، ولم يجب ذلك في غير السمن الذي مات فيه الفأر، وهذا هو الذي لا تعرف العقول غيره... وإما تحريم البلوط قياساً على البر وهرقهم الزيت قياساً على السمن فهو كمن قال: الذي في داخل اللوز كالذي داخل الرمان ولا فرق فبطل قولهم بالبرهان الضروري وصح أن القياس عندهم إنما هو قياس نوع على آخر، وهذا باطل بنفس احتجاجهم»[١٣].

ويشرح ابن حزم فكرته من زاوية أخرى فيقول: «وبعد فإن البرهان يبطل قولهم من نفس المقدمة التي رتبوا. وذلك أنه ليس في العالم شيئان أصلاً، بوجه من الوجوه، إلا وهما متشابهان من بعض الوجوه وفي بعض الصفات وفي بعض الحدود لا بدّ من ذلك، لأنهما في الجملة محدثان أو مؤلفان أو جسمان أو عرضان ثم يكثر وجود التشابه على قدر استواء الشيئين تحت جنس أعلى ثم تحت نوع فنوع إلى أن تبلغ إلى نوع الأنواع الذي يلي الأشخاص... وما نعلم في الأرض بعد السوفسطائية أشد إبطالاً لأحكام العقول من أصحاب القياس، فإنهم يدّعون على العقل ما لا يعرفه العقل من أن الشيء إذا حرم في الشريعة وجب أن يحرُم من أجله شيء آخر ليس من نوعه ولا نصّ الله تعالى ولا رسوله (ص) على تحريمه، وهذا ما لا يعرفه العقل، ولا أوجب العقل تحريم شيء ولا إيجابه إلا بعد ورود النص. ولا خلاف في شيء من العقول: إنه لا فرق بين الكبش والخنزير لولا أن الله حرم هذا وأحل هذا، فهم يبطلون حجج العقول جهاراً ويضادون حكم العقل صراحاً»[١٤].

وكما سبق أن بيّنّا (الفصل الرابع من قسم البيان) فالقياس مبنيّ عند الفقهاء والمتكلّمين والنحاة على التعليل. فهم يؤسسون قياساتهم على القول إن حكم الأصل صدر لعلة كذا وان هذه العلة موجودة بعينها في الفرع وابن حزم يرفض هذا: يرفض أن تكون الأحكام الشرعية صادرة عن الله لعلل. يقول: «إن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى وعن جميع احكامه البتة لأنه لا تكون العلة الا لمضطر»[١٥]. «فإذا نص الله تعالى أو رسوله (ص) على أن امراً كذا لسبب كذا أو من أجل كذا أو لأن كان كذا أو لكذا، فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله أسباباً لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها ولا توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة»[١٦].

وواضح مما تقدم أن ابن حزم يميز بين العلة والسبب، فالعلة عنده «هي اسم لكل صفة

---

(١٢) المصدر نفسه، ج ٧، مجلد ٢، ص ١٨١ ـ ١٨٣.
(١٣) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.
(١٤) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٩١ ـ ١٩٤.
(١٥) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٠٣.
(١٦) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٧٧.

توجب أمراً إيجاباً ضرورياً. والعلة لا تفارق المعلول البتة ككون النّار علة الإحراق والثلج علّة التبريد لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلاً وليس أحدهما قبل الثاني أصلاً ولا بعده، وأما السبب فهو كل أمر فعل المختار فعلاً من أجله لو شاء لم يفعله كغضب أدّى إلى الانتصار، فالغضب سبب الانتصار ولو شاء المنتصر أن لا ينتصر لم ينتصر. وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة وهو قبل الفعل المتسبب منه ضرورة». وإذن فالعلة عنده علاقة ضرورية بين شيئين، وهي علاقة طبيعية، أي تكون بين أشياء الطبيعة، أما السبب فهو عنده بمعنى الباعث ولا تتصف العلاقة بين السبب والمسبب بالضرورة، ومن هنا كان السبب خاصاً بالكائنات التي لها حرية الإرادة.

وكما يميز ابن حزم بين العلة والسبب يميز بينهما وبين الغرض من جهة والعلامة من جهة أخرى، فـ «الغرض هو الأمر الذي يجري إليه الفاعل ويقصده بفعله وهو بعد الفعل ضرورة، فالغرض من الانتصار اطفاء الغضب وازالته. . . والغضب «هو السبب في الانتصار وإزالة الغضب هو الغرض من الانتصار. . . وأما العلامة فهي صفة يتّفق عليها الإنسانان فإذا رآها أحدهما علم الأمر الذي اتفقا عليه» ثم يضيف: «وقد سمّى بعضهم أيضاً العلل معاني وهذا من عظيم شغبهم وفاسد متعلّقهم، وإنما المعنى تفسير اللفظ. مثل أن يقول قائل ما معنى الحرام؟ فنقول له: هو كلّ ما لا يحل فعله. . . وكلّ هذا لا يثبت علّة للشرائع ولا يوجب قياساً لأن العلة إذا وضعت كانت موضوعة لأن يعرف بها شيء فلا سبيل إلى أن يعرف بها شيء آخر بوجه من الوجوه لأنه لو كان ذلك لما كانت علامة لما جعلت له علامة ولوقع الإشكال»[17]. ويوضح ابن حزم موقفه من الأسباب في الشرع فيقول: «ولسنا ننكر وجود اسباب لبعض احكام الشريعة بل نثبتها ونقول بها. لكنّا نقول إنها لا تكون أسباباً إلا حيث جعلها الله تعالى أسباباً ولا يحل أن يتعدّى بها المواضع التي نص فيها على انها أسباب لما جُعلت له أسباباً»[18].

لعلّنا لا نحتاج بعد هذا إلى تأكيد القول مجدّداً بأن ابن حزم يصدر عن رؤية للعالم تختلف عن الرؤية البيانية التي شرحناها في مكان آخر من هذا الكتاب[19]. ذلك أنه فضلاً عن كونه يرى الأشياء لا كجواهر فردة أو أجسام مركّبة منها بل ينظر إليها كأجناس وكأنواع، فهو يرى العلاقة بينها على أساس مبدأ السببية، بمعناه الفلسفي. أما الأحكام الشرعية فهو ينظر إليها على أساس أنها صادرة عن فاعل مختار، وكذلك أفعال الإنسان فهي تصدر عن بواعث في نفس الفاعل، والفاعل حرّ في أن يفعل أو لا يفعل. وإذن فله الحق كل الحق لأن يغضب لتشنيع بعض خصومه عليه لكونه إنما قال بإبطال القياس تقليداً للذين قالوا بذلك من قبل كالنظام وغيره، وهو يرد عليهم بأن موقفه يختلف عن مذهب هؤلاء كما يختلف عن مذهب زملائهم الذين اثبتوا القياس ومارسوه[20].

لقد كان ابن حزم إذن واعياً تمام الوعي أنه يصدر في إبطال القياس عن رؤية للأشياء تختلف عن رؤية المتكلّمين الذين أبطلوا القياس صادرين في ذلك عن نفس الرؤية التي كان يصدر عنها مثبتوه، مؤطرين مثلهم داخل نفس الرؤية منخرطين في نفس الإشكالية. إن ابن

(١٧) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٩٩ ـ ١٠١.

(١٨) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٩٩.

(١٩) انظر: القسم ١، الفصلان ٥ و٦ من هذا الكتاب.

(٢٠) ابن حزم، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

حزم يصدر فعلاً عن رؤية مغايرة تماماً: رؤية لا تكتفي باعتماد تصنيف الموجودات والأشياء إلى أجناس وأنواع وأشخاص بل ترفض أيضاً القول بالجوهر الفرد على طريقة المتكلمين وترى أن «كل جوهر جسم وكل جسم جوهر وهما اسمان معناهما واحد»[21]، كما ترفض القول بالخلاء وترى أنه «ليس في العالم خلاء البتة وانه كله كرة مصمتة لا تخلل فيها وانه ليس وراءها خلاء ولا ماء ولا شيء البتة»[22] كما ترفض القول بأن المعدوم معلوم مثله مثل الموجود[23]، وترفض القول بشيئيّة المعدوم[24] وتؤكد: «أن المعدوم اسم لا يقع على شيء أصلاً»[25] وترفض القول بـ «الأحوال» وتعتبرها من «أفكار السوء إذا ظن صاحبها انه يدقق فيها فهي أضرّ عليه لأنها تخرجه إلى التخليط الذي ينسبونه إلى السفسطائية والى الهذيان المحض وهم يحسبون انهم يحسنون صنعاً»[26].

ليس هذا وحسب، بل إن ابن حزم يقف بشدة ضد الأشاعرة في إنكارهم للطبائع والسببية، يقول: «ذهب الأشعرية إلى انكار الطبائع جملة وقالوا ليس في النار حرّ ولا في الثلج برد ولا في العالم طبيعة، وقالوا إنما حدث حر النار جملة وبرد الثلج عند الملامسة، قالوا ولا في الخمر طبيعة إسكار ولا في المني قوة يحدث بها ولكن الله عز وجل يخلق منه ما شاء وقد كان ممكناً أن يحدث من مني الرجال جَمَلاً ومن مني الحمار إنساناً ومن زريعة الكزبر نخلاً» وبعد أن يبين أن هذا «المذهب الفاسد» لا أصل له في الشرع ولا في العقل يقرر أن: «كل هذه الطبائع والعادات مخلوقة خلقها الله عز وجل فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً ولا يمكن تبدّلها عند كل ذي عقل كطبيعة الإنسان بأن يكون ممكناً له التصرف في العلوم والصناعات إن لم يعترضه آفة، وطبيعة الحمير والبغال بأنه غير ممكن منها ذلك وكطبيعة البُرّ أن لا ينبت شعيراً ولا جَوْزا، وهكذا كلّ ما في العالم، والقوم مُقرُّون بالصفات وهي الطبيعة نفسها، لأنّ من الصفات المحمولة في الموصوف ما هو ذاتيّ به لا يتوهم زواله إلا بفساد حامله وسقوط الاسم عنه كصفات الخمر التي إن زالت عنها صارت خَلاً وبطل اسم الخمر عنها... وكل شيء له صفة ذاتية فهي هي الطبيعة»[27].

يصدر ابن حزم اذن عن رؤية للعالم ترفض جميع العناصر الأساسية في الرؤية البيانية «العالمة» التي شيدها المتكلمون. وبعبارة أخرى يرفض ابن حزم «الفيزياء الكلامية» ويتبنى طبيعيات أرسطو ومفاهيمها ونظرياتها «البرهانية»، ولكن لا في إطار من التداخل والتلفيق كالذي رأيناه في الفصل السابق بل في أفق تأسيس البيان على البرهان، على صعيد المنهج كما على صعيد المفاهيم والرؤية.

بالفعل يصرّح ابن حزم أنّ كتب أرسطو في المنطق والطبيعيات «كلها كتب سالمة مفيدة دالة

---

(21) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٥ ج في ١ (بيروت: مكتبة خياط، [د. ت.])، ج ٥، ص ٦٩.

(22) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٧٠.

(23) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٥ وما بعدها.

(24) المصدر نفسه.

(25) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٣ وما بعدها.

(26) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٥٠ و٤١ - ٤٢.

(27) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٥ - ١٦.

على توحيد الله عز وجل وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم. وعظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود (شيء واضح): ففي مسائل الأحكام الشرعية بها يتعرف كيف التوصل إلى الاستنباط وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها وكيف يعرف الخاصّ من العام والمجمل من المفسر وبناء الألفاظ بعضها على بعض وكيفية تقديم المقدمات وانتاج النتائج وما يصحّ من ذلك صحّة ضرورية أبداً وما يصحّ مرة وما يبطل مرة، وما يبطل أخرى وما لا يصح البتة وضروب الحدود التي من شَذَّ عنها كان خارجاً عن أصله ودليل الخطاب ودليل الاستقراء وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه»[28]. وإذن فابن حزم يذهب إلى أبعد مما سيذهب الغزالي بعده بما لا يقل عن نصف قرن فهو لا يقتصر على الدعوة الى اعتماد المنطق الأرسطي في العقليات وحدها بل يدعو إلى اعتماده في الفقهيات أيضاً. وأهمّ من ذلك هو لا يريده كمجرد سلاح للجدل كما أراده الغزالي بل يريده آلة للبرهان: يريد أن يؤسس البيان عقيدة وشريعة على «البرهان» وليس على الجدل والظنّ كما ارتضى الغزالي ذلك. وبما أن طرق الاستدلال ثلاثة كما حصرها أرسطو: الاستنتاج (= القياس الجامع)، والاستقراء والتمثيل (= القياس الفقهي. . .)، وبما أن هذا الأخير باطل في نظر ابن حزم كما رأينا فلا يبقى إلا الاستنتاج والاستقراء.

كيف يوظف ابن حزم المنهج البرهاني بشقيه: الاستنتاج والاستقراء؟

العقيدة والشريعة معاً تثبتان بإثبات أصلين اثنين: وجود الله ونبوّة محمد (ص) . فإذا ثبت هذان الأصلان وجب الأخذ بما جاء به النبي، أي بالقرآن والسنّة. أما وجود الله والنبوّة فلا سبيل إلى اثباتهما، إلا بما يدلنا عليه العقل وبديهة الحس. إذ لا طريق لنا للمعرفة، قبل إثبات النبوة، غيرهما. وهكذا، فبالنسبة لإثبات وجود الله ينطلق ابن حزم من إثبات حدوث العالم، ولكن لا بسلوك مسلك المتكلمين المبنيّ على القول بالجوهر الفرد، وقد رأينا أنه يرفضه، بل بسلوك مسلك «برهاني» يعتمد فيه على أدلة أرسطو على تناهي العالم وامتناع وجود اللانهاية بالفعل. وإذا ثبت ذلك ثبت أن للعالم أولاً، وبالتالي ثبت أنه حادث. ثم ينتقل إلى البرهنة، بواسطة القسمة العقلية، على أنه لا بد له من محدث، وهو الله[29]. أما بالنسبة لإثبات النبوّة فينطلق ابن حزم من مقدمتين يقرر في الأولى أنه بما أن الله يقدر على كل شيء وفي إمكانه فعل كل شيء حسب مشيئته، فإن بإمكانه بعثة الرّسل وتزويدهم بالعلم والمعرفة بدون تعلم ولا طلب، على غرار ما يحدث لأحدنا في الرؤيا. وهذا هو الوحي. والمقدمة الثانية تنص على انه بما أنّ الله خلق العالم. وبما أن في العالم الآن علوماً وصناعات «لا يمكن البتة أن يهتدي أحد إليها بطبعه دون تعلم» فإن الإنسان الأول الذي خلقه الله لا يمكن أن يكون قد اخترع كل العلوم والصناعات اختراعاً «إذ لا سبيل إلى الاهتداء إليه دون تعليم فوجب بالضرورة ولا بد انه لا بد من إنسان واحد فأكثر علّمهم الله تعالى ابتداء كلّ هذا دون معلم لكن بوحي حققه

---

(28) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٥.

(29) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤ ـ ٢١. والجدير بالاشارة هنا أن ابن حزم يوظف براهين ارسطو توظيفاً اسلامياً (حدوث العلم) وذلك على غرار ما فعله الكندي.

عنده وهي صفة النبوة»، والنتيجة من المقدمتين أنه «قد صح وجود النبوة والنبي في العالم ولا شك»[٣٠].

يبقى بعد ذلك الطريق الذي «يصح بها صدق مدعيها إذا وقعت» أي البرهان الذي يثبت به أن هذا الشخص الذي يدعي النبوة هو نبيّ فعلاً. وهذا البرهان يؤلفه ابن حزم من مقدمتين كذلك: الأولى تقرر، بناء على براهين سابقة، أنّ الله هو «مرتب هذه الرتب التي في العالم ومجريها على طبائعها المعلومة عندنا، الموجودة عندنا، وأنّه لا فاعل على الحقيقة غيره تعالى». وبعبارة أخرى أن الله قد أجرى ظواهر الطبيعة على قوانين مطّردة صارمة لا تتخلف وليس الأمر مجرد «عادة» كما يقول المتكلمون. أما المقدّمة الثانية فتقرر أن ظهور المعجزة من الأنبياء ليس مجرد «خرق للعادة» كما يقول المتكلمون لأنه لو كان الأمر كذلك «لما كان فيها اعجاز اصلاً»[٣١]، بل المعجزة حدوث ظواهر على خلاف «الترتيب والطبائع» ووجود أشياء هي في حدّ ممتنع «كصخرة انفلقت عن ناقة، وعصا انقلبت حية، وميت أحياه إنسان، ومئين من الناس رووا وتوضؤوا كلهم من ماء يسير في قدح صغير»، والنتيجة من المقدمتين أن «محيل هذه الطبائع وفاعل هذه المعجزات هو الأول الذي أحدث كل شيء» وأنه «قد أصحبها... رجالاً يدعون إليه ويذكرون أنه تعالى أرسلهم إلى الناس ويستشهدون به تعالى فيشهد لهم بهذه المعجزات المحدثة منه... فعلمنا علماً ضرورياً لا مجال للشك فيه أنهم مبعثون من قبله عزّ وجل وأنهم صادقون فيما أخبروا به»[٣٢]. وبما أنّ الخبر قد تواتر على ما ظهر على محمد (ص) من معجزات من جنس ما ذكرنا (= ارتواء مئات من الناس وتوضؤهم من ماء يسير في قدح صغير... الخ)، وبما أن القرآن معجزته الكبرى حاضرة بعده دائماً، والقرآن معجز بنظمه وليس بما فيه من إخبار بالغيب فقط[٣٣]... وبما أن ذلك كذلك فلا يبقى إلا أن نأخذ بما جاء به القرآن. وبما أن القرآن ينصّ على أن الرسول قد جاء ليبين للناس دينهم فقد وجب الأخذ بسنّته. وبعد هذا لا يبقى إلا تحديد الكيفية التي يجب التعامل بها مع الخطاب الديني، القرآن والسنة.

إذا كان ابن حزم قد اعتمد القياس الجامع في البرهنة على وجود الله وإثبات النبوة، القياس المؤلّف من مقدمتين تلزم عنهما نتيجة لزوماً ضرورياً، فإنه يعتمد هذا القياس نفسه والاستقراء كذلك في «الفهم عن الله والرسول» أي في التعامل مع القرآن والحديث، ولكن مع التمسك بظاهر اللفظ وتجنب كل تأويل يخرج به من معناه الموضوع له، حقيقة أو مجازاً، مبدأه في ذلك أنه: «لا يحل صرف لفظة معروفة المعنى في اللغة عن معناها الذي وضعت له في اللغة التي بها خاطبنا الله تعالى في القرآن إلى معنى غير ما وضعت له إلا أن يأتي نص قرآن أو كلام عن رسول الله (ص) أو إجماع من علماء الأمة كلها على أنها مصروفة عن ذلك المعنى إلى غيره، أو يوجب صرفها ضرورة حس أو بديهة عقل، فيوقف حينئذ عند ما جاء من ذلك»[٣٤].

---

(٣٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧١ ـ ٧٢.
(٣١) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٥.
(٣٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧١ ـ ٧٤.
(٣٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦ ـ ١٧.
(٣٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٠.

وهكذا يطرح ابن حزم جانباً كل ما أثاره الفقهاء والمتكلمون حول مشكل الدّلالة وحدود التأويل، وبالتالي **يتحرر منذ البداية من إشكالية اللفظ والمعنى، إشكالية العقل البياني** الرئيسية التي سبق أن حللناها قبل[35]، يتحرّر منها لأنه لا يتعامل مع الألفاظ تعاملاً بيانياً فيطلب المعنى من اللفظ بمفرده، بالرجوع إلى أصله اللغوي وتقليب النظر فيه وحده وكأنه جوهر فرد، **بل يتعامل مع ألفاظ النص الديني بوصفها تستقي معناها ودلالتها من الكل الذي تنتمي إليه**: فاللفظة الواحدة تستقي معناها من المواضعة أولاً، إذا كان معناها لا يثير اشتباهاً ولا يخالف بديهة الحس والعقل، أما إذا كانت تثير اشتباهاً ما فيجب النظر إلى المعنى الذي يعطيه لها السياق الذي وردت فيه، فإذا زال الاشتباه فذاك، وإلاّ وجب تصفّح النص الديني كله **واستقراء** المواضع التي وردت فيها تلك اللفظة، وحينئذ سيتّضح المعنى المقصود منها، المعنى الذي لا يخالف «بديهة الحسّ والعقل» ولا يمكن أن يخالفها لأنهما جميعاً من الله.

وهكذا فالنسبة لكلمة «الاعتبار» مثلاً الواردة في قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ والتي يتخذ منها المتكلّمون والفقهاء حجة لإثبات العمل بالقياس، باعتبار أن «الاعتبار» عندهم هو «العبور» من المعنى الظاهر إلى المعنى الخفيّ، يرى ابن حزم أنّ هذا تأويل غير جائز لأنه يقوم على انتزاع كلمة من سياقها وتضمينها معنى لا يحتمله ذلك السياق. ذلك لأن السياق الذي وردت فيه تلك الكلمة هي الآية التي يقول فيها تعالى: ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر، ما ظننتم أن يخرجوا، وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب، يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (الحشر: ٢). فمعنى «اعتبروا» كما يدل عليه السياق هو تعجّبوا وليس قيسوا. ولو أن معنى اعتبروا هنا هو قيسوا ـ يقول ابن حزم ـ لاقتضى ذلك أن الله «أمرنا قياساً على ذلك ان نخرب بيوتنا بأيدينا». هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن استقراء الآيات التي وردت فيها كلمة «عبرة» يعطينا أنّ المعنى هو التعجب لا غير[36].

ومثل هذا يفعل ابن حزم بالنسبة لألفاظ كانت موضع تأويل عند المتكلمين. من ذلك لفظ «الاستواء» الوارد في قوله تعالى «الرحمان على العرش استوى» (طه: ٥). إنه يرفض أن يكون معنى الاستواء هو الجلوس على الكرسي كما تقول المجسمة، ويرفض أن يكون بمعنى الاستيلاء حسب تأويل المعتزلة، كما يرفض قول من قال إنه صفة ذات وان معناه نفي الاعوجاج، يرفض كل ذلك ويعمد الى استقراء الآيات التي ورد فيها لفظ الاستواء، مثل قوله تعالى: ﴿فلمّا بلغ أشدّه واستوى آتيناه حكماً وعلماً﴾ (القصص: ١٤) الذي معناه فلما انتهى إلى القوة والخير. وقوله: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ (فصّلت: ١١) الذي معناه: «ان خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض». . . ومن هذا الاستقراء يخلص ابن حزم الى أن معنى الاستواء هو الانتهاء، كما في اللغة، وان معنى «الرحمان على العرش استوى» هو «أنه فعل فعله في العرش وهو انتهاء خلقه إليه فليس بعد العرش شيء»[37]، (نشير هنا

---

(٣٥) انظر: القسم ١، الفصلين ١ و٢ من هذا الكتاب.

(٣٦) ابن حزم، **الاحكام في اصول الأحكام**، ج ٨، ص ٧٤ وما بعدها.

(٣٧) ابن حزم، **الفصل في الملل والاهواء والنحل**، ج ٢، ص ١٢٥.

إلى أن أرسطو يجعل المحرك الأول خارج كـرة العالم، أي عـلى محيط الفلك الأعلى، الفلك المحيط الذي يسميه بعض الإسلاميين بـ «العرش».

هذا عن الألفاظ الواردة في القرآن التي اشتبه أمرهـا على المتكلمـين، أما الألفـاظ التي يطلقها هؤلاء على الذات الإلهية ولم ترد في النص الديني (القرآن والحديث) فيرفضها ابن حزم ويستنكـر الكـلام في الـدين بـألفـاظ غـير الألفـاظ المنصـوص عليهـا فيـه. من ذلـك لفظ «الصفة». فهو يرى أن اطلاق لفظ «الصفات» على الله لا يجوز لأن القرآن لم ينص على ذلك ولا فعـل ذلك النبي. يقـول: «فلا يجـوز القول بلفظ الصفـات ولا اعتقاده بـل هي بدعـة منكرة» كـما يرفض ابن حزم قـول المتكلمين بـأن أسماء الله مشتقّـة من صفات ذاتـه، بل يـرى أن أسماءه تعالى مثل قادر، قاهر، مهيمن، رحمان... إلخ، هي «أسماء اعلام لا مشتقة من صفة اصلاً. لكن إذا قلنا هو الله بكل شيء عليم ويعلم الغيب فإنما يفهم من كل ذلك أن ها هنا له تعالى معلومات وأنه لا يخفى عليه شيء، ولا يفهم منه البتة ان له علماً هو غيره»[38]. وأما وصف الله بأنه «قديم» فهذا «لا يجوز البتة لأنه لم يصحّ به نص البتة ولا يجوز أن يسمى الله تعالى بما لم يسمِّ به نفسه». أضف إلى ذلك أن «القديم» من صفات المخلوقين، وقـد قال الله تعـالى: ﴿والقمر قـدرناه منـازل حتى عاد كـالعرجـون القديم﴾ (يس: ٣٩).

وكما يعتمد ابن حـزم الاستنتاج والاستقـراء على مستوى العقيدة، يعتمـدهما أيضـاً على مستـوى الشريعة. وهكـذا فبـما أنـه ثبت بـالـبرهـان وجـود الله وامكـان النبـوة ونبـوة محمـد بـالتخصيص وأن القرآن كـلام الله، وبما ان القـرآن قـد نص عـلى ان النبي قـد جـاء ليبـينّ للناس، وبما أنّ النبي قد صح عنه بعبارات مختلفة أن أمته لا تجتمع على ضلالة[39] فإن كل ما جاء في القرآن وكل ما قال الرسول أو فعله أو أقرّه، وكل ما أجمع عليه المسلمون، كل ذلـك واجب العمل به. وبما أننا إذا نظرنا في هذه الأصول الثلاثة «وجدنا منها جملاً إذا اجتمعت قـام منها حكم منصوص على معناه فكان ذلك كأنه وجه رابع إلا أنه غير خارج عن الأصول الثلاثة» المذكورة، بما أن ذلك كذلك فإنّ الأصول أربعة هي القرآن والسنة والاجماع ودليل من هذه الثلاثة[40].

لقد شرحنا قبل طريقة ابن حزم في فهم النص الديني (القرآن والحديث)، ويبقى علينا أن نشرح المعنى الذي يفهمه من «الإجماع» والمعنى الذي يعطيه لـ «الدليل» (الأصل الرابع).

أما الإجماع عنده فلا يكون إلا عن نص، «وذلك النص اما كلام منه عليه السـلام فهو منقـول ولا بد محفوظ حاضر، وإما فعل منه عليه السلام فهو منقول أيضاً، وإما أقراره، إذ علمه فأقرّه ولم ينكره فهو أيضاً حال منقولة محفوظة»[41]. وأما الإجماع الذي يقول به معظم الأصوليين وهو «أن يجتمع علماء المسلمين

---

(٣٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٩.
(٣٩) ابن حزم، **الاحكام في أصول الأحكام**، ج ٤، ص ١٣١.
(٤٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧١.
(٤١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٣٦.

على حكم لا نصّ فيه لكن برأي منهم أو بقياس منهم على منصوص» فهذا في نظر ابن حزم «باطل، ولا يمكن البتة أنّ يكون إجماع من علماء الأمة على غير نصّ من قرآن أو سنّة»[٤٢]، لأن مثل هذا الإجماع إذا تحقق، فإنه «لا يخلو من أربعة أوجه لا خامس لها: إما أن يجمعوا على تحريم شيء مات رسول الله (ص) ولم يحرّمه، أو على تحليل شيء مات رسول الله (ص) وقد حرمه، أو على إيجاب فرض مات رسول الله (ص) ولم يوجبه، أو على إسقاط فرض مات رسول الله (ص) وقد أوجبه. وكل هذه الوجوه كفر مجرّد وإحداث دين بدل به دين الإسلام»[٤٣]. ثم يضيف موضحاً معنى الإجماع عنده فيقول: «إن أحكام الدين كلها من القرآن والسنن لا تخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما: إما وحي ثبت في المصحف وهو القرآن، وإما وحي غير مثبت في المصحف وهو بيان الرسول (ص)... ثم ينقسم كل ذلك ثلاثة أقسام لا رابع لها: إما شيء نقلته الأمة كلها عصراً بعد عصر، كالإيمان والصلوات والصيام ونحو ذلك وهذا هو الإجماع، ليس من هذا القسم شيء لم يجمع عليه، واما شيء نقل نقل تواتر كافة عن كافة من عندنا كذلك إلى رسول الله (ص) ككثير من السُّنن، وقد يجمع على بعض ذلك وقد يختلف فيه كصلاة النبي (ص) قاعداً بجميع الحاضرين من أصحابه، وكدفعه خيبر إلى يهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو تمر يخرجهم إذا شاء، وغير ذلك كثير. واما شيء نقله الثقة عن الثقة كذلك مبلغاً إلى رسول الله (ص) فمنه ما أجمع على القول به ومنه ما اختلف فيه، فهذا معنى الإجماع الذي لا إجماع في الديانة غيره البتة»[٤٤]. وبناء على ذلك فالإجماع قسمان: إجماع متيقن وهو ما لا يشك فيه أحد من أهل الإسلام وهو يخصّ ما هو منصوص عليه من العبادات كالصلاة والصيام والزكاة والمعاملات كمسائل الإرث وتحريم أكل الخنزير إلخ، وإجماع الصحابة على شيء سمعوه عن النبي أو شهدوه يفعله أو عرفه عنهم من لم يشاهد النبي«فهذان قسمان للإجماع لا سبيل أن يكون الإجماع خارجاً عنهما»[٤٥]. وواضح أننا هنا أمام فهم خاص للإجماع يتجاوز جميع المناقشات والخلافات التي شغلت الأصوليين بصدده من قبل. فالإجماع عند ابن حزم هو الإجماع المنقول عن النبي، وبعبارة أخرى «لا إجماع إلا عن توقيف» أي إلا على ما وقف عليه الصحابة من النبي.

أما «الدليل» وهو الأصل الرابع عند ابن حزم فبنيته بنية القياس الأرسطي، ذلك أنه لا بد فيه من مقدمتين. وهاتان المقدمتان:

- إما أن تكونا معاً عبارة عن نص «مثل قوله عليه السلام: كل مسكر خمر وكل خمر حرام، فانتج ذلك: كل مسكر حرام».

- وإما أن تكون احداهما نصّاً والأخرى قضية عقلية أولية: مثل قوله تعالى: ﴿وورثه أبواه فلامه الثلث﴾ فهذا نص (= مقدمة صغرى). «وقد تيقّنا بالعقل الذي علمنا به الأشياء على ما هي عليه أن كل معدود ثلث وثلثان (= مقدمة كبرى) «فإن كان للأم الثلث فقط، وهي والأب وارثان فقط، فالثلثان للأب. هذا ضروري لا محيد عنه للعقل».

- وإما أن تكون احداهما إجماعاً والأخرى في هذه الحالة هي وجوب الطاعة للإجماع

---

(٤٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٢٩.
(٤٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٣٩.
(٤٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٤٢.
(٤٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٥٠.

لأن النصّ ورد بذلك، فالنتيجة تكون لزوم الإجماع وعدم مخالفته، مثال ذلك «إجماع المسلمين على أن الله تعالى حكم بأن دم زيد حرام بإسلامه، ثم قال قائل: قد حل دمه، فقلنا: قد تيقّنا بالنص وجوب الطاعة للإجماع وقد صح نقل الإجماع على أن دمه حرام فلا يجوز لنا خلاف ذلك».

ـ وامّا أن تكون إحدى مقدمتيه نصّاً يفيد حكماً والأخرى حالة خاصة واقعة تحته. مثال ذلك أن «النص جاء بإيجاب اليمين على من ادعي عليه» (= البينة على المدّعي واليمين على من أنكر ـ مقدمة كبرى) «وأن يدعي زيد على عمرو بمال» (صغرى) فالنتيجة «إيجاب اليمين على عمرو». ويضيف ابن حزم: «فلا سبيل إلى معرفة شيء من أحكام الديانة أصلا إلا من أحد هذه الوجوه الأربعة، وهي كلها راجعة إلى النص، والنص معلوم وجوبه ومفهوم معناه بالعقل على التدريج الذي ذكر»[٤٦].

الدليل إذن «مأخوذ من النص والإجماع» فلا رأي ولا قياس، والإجماع «لا يكون إلا عن نصّ»، فكلّ أحكام الدين تعود إذن إلى النص.

هل هذا تضييق وتشديد؟ كلا. إنّ ابن حزم إذ يتقيد بالنص بهذا الشكل، يوسع من دائرة المباح إلى أوسع حد. إنه يرى أنّ الأصل في الأشياء الإباحة، وأن العقل لا يحلل ولا يحرم، ثم لما جاء الدين نص على أشياء بأنها فرض وعلى أخرى بأنها حرام وأما الباقي فكله مباح، ثم يضيف: «هذا أمر معروف ضرورة بفطرة العقول من كل أحد ففي ماذا يحتاج إلى القياس وإلى الرأي»[٤٧].

وبعد فقد نوافق ابن حزم وقد نخالفه، ولكنّنا لا نملك إلا أن نسجل أنه دشّن مرحلة جديدة من النقد في الثقافة العربية الإسلامية: نقد عام وشامل للعرفان بنوعيه الشيعي والصوفي، منهجاً ورؤية[٤٨]، ونقد عام وشامل كذلك لعلم الكلام، قضايا ومنهجاً، وللقضايا عند الفقهاء والنحاة[٤٩]. وهو في هذا النقد الشامل لم يكن يمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل تجاوز أزمات النموّ في الثقافة العربية واقتراح مسلك جديد لإعادة التأسيس قوامه تأسيس البيان على البرهان وإقصاء العرفان إقصاء تامًا. وفي عملية إعادة التأسيس هذه يدعو ابن حزم إلى اعتماد القياس الجامع والاستقراء منهجاً، في العقيدة كما في الشريعة، كما يدعو إلى الأخذ بعلم عصره (طبيعيات أرسطو) واتخاذه أساساً لتشييد رؤية بيانية عالمة جديدة تحترم

---

(٤٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٨ ـ ٦٩، وج ٥، ص ١٠٥. حيث يفصل القول في أنواع الدليل وبعضها داخل تحت الأقسام المذكورة اعلاه والباقي عبارة عما يفهم من النص من معان كشرط معلق بصفة ولفظ يفهم منه معنى فيؤدي بلفظ آخر، وأقسام تبطل القسمة كلها الا واحداً وقضايا مدرجة حيث يكون الأعلى فوق الأدنى وما يعرف بعكس القضايا في المنطق ولفظ ينطوي على جملة معان ككاتب الذي يفهم منه الحي السليم اليد.

(٤٧) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢.

(٤٨) انظر موقفه من العرفان الشيعي والصوفي، في: ابن حزم، **الفصل في الملل والاهواء والنحل**، ج ٢، ص ١١٤ ـ ١١٦.

(٤٩) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ج ١، ص ٣٠٥ وما بعدها.

مبادىء الدين كما جاء بها النص وتفسح المجال للتحرك عقدياً وعملياً ضمن دائرة المباح الواسعة التي تزداد اتساعاً مع نمو المعرفة وتطور المجتمع.

وإذن فالأمر يتعلق لا بـ «ظاهرية» نصّية متشددة تضيق من مجال العقل، كما يعتقد، بل بنزعة نقدية عقلانية تتمسّك بالنص، وبالنصّ وحده، فيما ورد فيه نصّ وهو قليل ومحصور كما يقول ابن حزم نفسه. أما الباقي وهو غير محصور فمتروك للعقل. هذه النزعة النقدية العقلانية التي تروم تأسيس البيان على البرهان، رؤية ومنهجاً، ستتردد لها أصداء قوية وستكون لها امتدادات مباشرة نتعقب أهمها في الفقرات التالية.

- ٢ -

«كان الأقدمون ممن تفلسف في الطبيعة قد اختلفت بهم مسالكهم حتى قالوا بآراء مخالفة لما يشاهد، وذلك لقلة خبرهم بالطرق المنطقية، إلا أنّ جميعهم كانوا يردون القول في الطبيعيات إلى المادة وأجمع الكلّ منهم أنه لا يمكن أن يحدث موجود من غير موجود أصلاً، فإنّ ذلك رأوه محالاً. غير أنهم لما كانوا لم تنفصل عندهم أصناف الوجود أخذوه كأنه شيء واحد. ولما كان غرض أرسطو إعطاء هذا السبب ووجد فيه أقاويل مشككة بعضها سفسطائية، وهي أقاويل برمانيدس ومالسيس، وبعضها جدلية وإقناعية وهي أقاويل سائر الطبيعيين، وكان أيضاً أهل زمانه اشتهرت عندهم تلك الآراء، وكان غرضه الأدنى تعليم من في زمانه ثم من يأتي بعدهم، ولذلك اضطره الأمر إلى نقض كل قول وحده. ولما كانت تلك الآراء قد سقطت في زماننا حتى لا تذكر إلا من جهة أنها في كتابه، وكان ما يوجد منها اليوم آراء المتكلمين من أهل هذا الزمان فليس يعتدّ بها، لأنّ هؤلاء القوم لم يقصدوا النظر في الطباع، حتى ان منهم من يبطل وجودها، بل إنما عرض لهم في مناقضة خصومهم ان تكلموا في شيء يسير منها كقول من يقول بالجزء الذي لا يتجزأ، غير أن نظرهم في ذلك **لا لأجل أن يعطوا أسباب هذه الأمور الطبيعية، بل من أجل ما عثروا عليه في مناقضة بعضهم بعضاً، رأينا أن نطرح هذا الجزء من النظر (= نظر المتكلمين) ونقصد مقصد البرهان**»[٥٠].

ذلك مظهر من مظاهر الأصداء التي خلفها مشروع ابن حزم النقدي. إن أبا بكر ابن الصائغ المعروف بابن باجة (ت ٥٣٣ هـ) أول فيلسوف ظهر في الأندلس والمغرب، يعلن هنا عن مشروع واضح: **مشروع إعادة تأسيس العلم الطبيعي في الثقافة الإسلامية** قاصداً، كما يقول، **«مقصد البرهان»، واضعاً إياه بديلاً عن «الفيزياء الكلاميّة» التي شيّدها المتكلمون «لا لأجل أن يعطوا أسباب هذه الأمور (= الظواهر الطبيعية) بل من أجل... مناقضة بعضهم بعضاً»**. ومما يدل دلالة واضحة على أن ابن باجة كان واعياً تمام الوعي بأهمية اللحظة التي يسجّلها على تاريخ الثقافة العربية مقارنته لما آل إليه العلم الطبيعي في بلاد الإسلام على عهده بما آل إليه نفس العلم ببلاد اليونان على عهد أرسطو. وبالتالي فهو يريد أن يقوم بنفس المهمّة التي قام بها أرسطو من قبل إزاء «متكلمي» زمانه: أولئك الفلاسفة الذين أدلوا **«بأقاويل مشككة بعضها سفسطائية وبعضها جدلية وإقناعية»**.

---

(٥٠) أبو بكر محمد ابن باجة، **شرح السماع الطبيعي**، تحقيق معن زيادة (بيروت: دار الكندي؛ ودار الفكر، ١٩٧٨)، ص ١٦ ـ ١٧.

نعم إن ابن باجة يسكت هنا عن الكندي والفارابي وابن سينا الذين لا تندرج مؤلفاتهم في العلم الطبيعي ضمن «آراء المتكلمين»، بل هي تلخيصات أو شروح لمؤلفات أرسطو في نفس العلم. ولكن سكوته عن أعمال هؤلاء لا يعني أنه يطعن فيها جملة وتفصيلاً ولا أنه يعتبرها من جنس آراء المتكلمين التي يعتبرها لاحقة بآراء «متكلّمي» اليونان قبل أرسطو. وإذن فسكوته عن مؤلفات فلاسفة المشرق في العلوم الطبيعية، إنما يعني شيئاً واحداً وهو أنه يريد أن يفعل مثلما فعلوا، ان يعيد تأسيس العلم الطبيعي اعتماداً على «الاصل»، بل على «النص»: نص أرسطو ذاته. إنه يريد أن يقرأ أرسطو بواسطة أرسطو نفسه وكأنه يستجيب لنداء ابن حزم بترك «التقليد» والعودة إلى «الأصول» في كل ميادين الفكر والثقافة.

بالفعل دشّن ابن باجة في الثقافة العربية الإسلامية خطاباً فلسفياً جديداً متحرراً من علم الكلام وإشكالياته ومن هاجس التوفيق والتلفيق، الذي استولى على فلاسفة المشرق، فخصّ العلم الطبيعي الأرسطي بشروحات يظهر فيها «اتجاه ابن باجة النقدي، كما يظهر تفكيره الأصيل ولا سيما اختلافاته مع أرسطو في موضوع الحركة وتجديده في هذا الميدان ووضعه لنظرية جديدة في الحركة حتى ان البعض قد اعتبره ممهداً لظهور غاليلو غاليلي»[51] مؤسس العلم الطبيعي الحديث... كما ألف رسائل في الإلهيات يظهر فيها كذلك تفكيره الأصيل ولا سيما اختلافه مع الفارابي وابن سينا وتحرره من النزعة الهرمسية التصوفية التي نخرت من الداخل عقلانيتهم الفلسفية[52].

ويأتي ابن رشد ليواصل عمل ابن باجة في هذا المجال بما ألفه في العلم الطبيعي الأرسطي - البرهاني - من جوامع وتلخيصات وشروح تجاوز فيها ليس الفارابي وابن سينا وحسب بل ابن باجة نفسه، خاصة في شرحه الكبير. ولم يقف ابن رشد عند حدود إعادة التأسيس البرهاني للعلم الطبيعي، بل عمّم عملية إعادة التأسيس تلك لتشمل المنطق وما بعد الطبيعة، فألف فيهما جوامع وشروحاً من أهمها شرح البرهان من قسم المنطق وتفسير ما بعد الطبيعة أوضح فيهما ما استغلق من النصوص الأرسطية بسبب «قلق عبارات» المترجمين أو غموض بعض عبارات أرسطو ذاته، كما صحح فيها كثيراً من «الأخطاء» التي وقع فيها الشراح السابقون، وبالخصوص منها تلك التي ارتكبها ابن سينا.

ولم يقف ابن رشد بمشروعه الفلسفي عند حدود إعادة تأسيس علوم البرهان في الثقافة العربية، من منطق وطبيعيات وإلهيات، بل لقد استعاد المحور الرئيسي والأساسي في مشروع ابن حزم: إعادة تأسيس البيان، وفي ميدان العقيدة بصفة خاصة. وهذا هو ما يهمنا هنا

---

(٥١) المصدر نفسه، مقدمة المحقق، ص ٧.

(٥٢) للوقوف على تفاصيل حول مكانة ابن باجة في الفكر الفلسفي بالاندلس وحول الجانب الميتافيزيقي في فلسفته، انظر: محمد عابد الجابري، «ظهور الفلسفة في الاندلس، ابن باجة وتدبير المتوحد،» في: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢).

أكثر، لأنه الميدان الذي يقدم لنا الجانب النقدي في الفكر الرشدي. لقد هاجم الغزالي الفلاسفة، قاصداً التشغيب عليهم والكشف عن تناقضاتهم متّهماً إياهم ـ وابن سينا خاصة ـ بعدم التزام ما شرطوه في المنطق في قسم البرهان في مؤلفاتهم في الإلهيات. وقد كتب ابن رشد كتابه **تهافت التهافت** ليبين أنّ الغزالي نفسه لم يلتزم في ردوده شروط البرهان وإنما سلك مسلكاً سفسطائياً في أكثر أقاويله، مُنحياً باللائمة على ابن سينا الذي انحرف عن الطريقة البرهانية وانساق مع إشكاليات المتكلمين الجدلية، والأشاعرة منهم بكيفية خاصة[53]. ولم يقتصر ابن رشد على هذا النوع من «بيان حقيقة» إزاء اتهامات الغزالي للفلسفة والفلاسفة، بل تصدّى لنقد المذهب الاشعري الذي كان يصدر عنه الغزالي في دعاويه. ولم يفعل ابن رشد ذلك من داخل منظومته المرجعية كفيلسوف، بل من داخل المنظومة المرجعية البيانية ذاتها. إن كتاب ابن رشد **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة**، هو في الحقيقة كتاب في تهافت المذهب الأشعري[54]، كتاب وضعه ابن رشد في مقابل كتاب الغزالي: **تهافت الفلاسفة**.

وكما قسم الغزالي «أصناف الطالبين» في كتابه **المنقذ من الضلال** إلى متكلمين وباطنية وفلاسفة وصوفية، ليخص الفلاسفة وعلومهم بـ «اهتمام» أكبر مكرراً تحذيره منها مؤكداً تكفيره للفلاسفة في مسائل وتبديعهم في أخرى، قسم ابن رشد «الطوائف» التي يدعي كل منها «انه على الشريعة الأولى وان من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال» إلى أربع رئيسية هي: «الطائفة التي تسمّى الأشعرية... والتي تسمى بالمعتزلة والطائفة التي تسمى بالباطنية والطائفة التي تسمى بالحشوية». ويقول ابن رشد: «وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس... وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة»[55].

ظاهر ألفاظ الشرع، و**مقصد الشرع** مفهومان مركزيان في المشروع الثقافي الأندلسي ككلّ، مشروع إعادة تأسيس البيان. المفهوم الأول يحيلنا إلى ما قبل ابن رشد وبالضبط إلى ابن حزم «**الظاهريّ**». أما المفهوم الثاني فيحيلنا بصورة خاصة إلى ما بعد ابن رشد، إلى الشاطبي صاحب كتاب «**مقاصد الشريعة**».

قدّم ابن حزم مشروعاً لإعادة تأسيس البيان في مجال الفقه خاصة فدعا إلى التمسك

---

(٥٣) انظر في هذا الصدد، محمد عابد الجابري، «المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد،» في: المصدر نفسه.

(٥٤) سنعتمد هنا نص: أبو الوليد محمد بن محمد ابن رشد، فلسفة ابن رشد، الذي نشر مع: **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال** (القاهرة: المكتبة المحمودية، ١٩٦٨). وتمتاز هذه الطبعة بكونها تضم على الهامش تعليقات لابن تيمية.

(٥٥) أبو الوليد محمد بن محمد ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة** (القاهرة: المكتبة المحمودية، ١٩٦٨)، ص ٤١.

بـظاهر النصّ والاعتـماد في التعامـل معه عـلى الاستنتـاج والاستقـراء، حتى تكـون النتـائـج «بـرهانيـة». أمّا ابن رشـد فيقدم لنـا مشروعاً لإعـادة تأسيس البيـان في العقيدة خـاصة[٥٦]، بالتمسك بظاهر النصّ أيضاً، والتعامل معه تعاملاً «برهانيـاً» كذلـك. وكما انـطلق ابن حزم من نقد أصول أصحاب المذاهب الفقهية انطلق ابن رشـد من نقد أصـول المذاهب العقـدية الإسلامية، ماراً بسرعة على الأصل الذي تعتمده الحشوية الذين «قالوا إن طريق معرفة الله تعـالى هو السمع لا العقل» مقصرين بذلك «من مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميـع مفضية إلى معـرفة وجـود الله» طريق التصـديق بوجـوده بأدلـة عقلية منصـوص عليها في القـرآن[٥٧]. «أما الصـوفيـة فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجردها من العوارض الشهوانية وإقبـالها بـالفكرة عـلى المطلوب. . . ونحن نقول: إن هذه الطريقة، وإن سلمنا وجودها، فإنها ليست عامة للنـاس بما هم نـاس، ولو كـانت هذه الـطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها عبثـاً، والقرآن كله إنمـا هو دعـاء إلى النظر والاعتبـار وتنبيه إلى طرق النظر»[٥٨]. أما الباطنية فلا يتعرض لها ابن رشد، ربما لأن ما يصدق على الصوفية يصدق عليهم لكون الطائفتين تعتمدان منهجاً واحداً هو العرفان. وأما المعتزلة فيكتفي بالقـول في شأنها: «إنه لم يصلنا في هذه الجزيرة (= الاندلس) من كتبهم شيء نقف منه عـلى طرقهم التي سلكـوها في هذا المعنى ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية»[٥٩]، وبالتالي فما يصدق على هؤلاء يصـدق على أولئك بخصوص الطريقة والمنهج على الأقل. تبقى الطائفة المقصـودة بالـذات، الطائفـة التي ينطـق باسمهـا الغزالي: الأشـاعرة. فلنجمل نقد ابن رشـد لـطريقتهم في الاستـدلال لنخلص بعـد ذلك إلى الـطريقة الـبرهانيـة التي يقترحهـا في التعامـل مع النص القـرآني عـلى مستوى العقيدة.

اعتمد الأشاعرة في الاستدلال على حدوث العالم، كما رأينا[٦٠]، نظريـة الجوهـر الفرد. وقد تصدّى ابن رشد لنقد طريقتهم هذه مشيراً باديء ذي بدء إلى أنها تنبني عندهم «على ثلاث مقـدمات هي بمنـزلة الأصـول لما يـرومون انتـاجه عنهـا من حدوث العـالم: أحداهـا أن الجواهـر لا تنفكّ عن الأعراض أي لا تخلو منها، والثانية ان الأعراض حادثة، والثالث أن ما لاينفك عن الحـوادث حادث، أعني مـا لا يخلـو من الحوادث فهو حادث». ثم ينتقل مباشرة إلى نقد هذه المقدمات:

ـ **أما المقدمة الأولى**، فيقول بشأنها إنهم إن عنوا بالجواهر الأجسام المشـار إليها القـائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة، وإن عنوا بها الأجزاء التي لا تتجزأ، وهذا مـا يقصدونـه، ففيها

---

(٥٦) لم نقع لابن رشد على مؤلف في أصول الفقه. غير أن المقدمة التي صدر بها كتـابه الفقهي الشهـير: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تضم آراءه الاصولية بشكل موجز ومركز، ويظهر فيها واضحاً تأييده للظاهرية في موقفها من القياس.

(٥٧) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص ٤٢.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٥. هذا وسنحيل إلى صفحات نفس الكتاب داخل النص.

(٦٠) انظر، القسم ١، الفصل ٥، هذا وينتقد ابن رشد أيضاً طريقة أبي المعالي الجويني، وسنشـير اليها لاحقاً.

أي في هذه المقدمة شك ليس باليسير. ذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند (ص ٤٦ ـ ٤٧). وإذن فقبل أن نقول: «الجواهر الفردة لا تنفكّ عن الأعراض يجب أن نكون قد أثبتنا الجوهر الفرد وعرفناه بنفسه. والأشعرية لم يستطيعوا إثبات الجوهر الفرد إلا بأدلّة خطابية مثل قولهم إن الفيل أعظم من النملة لأن فيه من الأجزاء أكثر مما فيها، ويستخلصون من ذلك أن أجزاء الفيل متناهية العدد مثلها مثل أجزاء النملة لأنه لو كانت اجزاؤهما غير متناهية لما صح القول إن اجزاء النملة أقل من أجزاء الفيل ولما كانت أصغر منه. وهذا في نظر ابن رشد غلط. وهذا الغلط «إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة فظنّوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتّصلة» ذلك أن هذا الذي قالوه إنما يصدق في العدد: «فنقول إن عدداً أكثر من عدد من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعني الوحدات. وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه ولذلك نقول في الكم المتصل إنه أعظم وأكبر ولا نقول إنه أكثر وأقل. ونقول في العدد أنه أكثر وأقل ولا نقول أكبر وأصغر» (ص ٤٧).

وأما **المقدمة الثانية** «وهي القائلة إن جميع الأعراض محدثة فهي مشكوك فيها. وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم. وذلك انّا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب، أعني أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهد، منها قياساً على ما شاهدناه فقد يجب أن نفعل ذلك في الأجسام ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام»، وبالتالي نستغني عن فكرة الجوهر الفرد ذاته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلاحظ ابن رشد أن المشكلة ليست في القول بحدوث الأجسام التي من جنس الأجسام الأرضية التي نشاهدها، وإنما المشكلة هي «إن الجسم السماوي، وهو المشكوك في إلحاقه بالشّاهد، الشك في أعراضه كالشك في حدوثه نفسه لأنه لم يحسّ حدوثه، لا هو ولا أعراضه. ولذلك يجب أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته (= كما فعل أرسطو)، وهي الطريق التي تفضي بالسالكين الى معرفة الله بيقين» (ص ٤٩). أما طريق الأشاعرة، فلا تؤدي إلى يقين لأنها تقوم على قياس غائب (الجسم السماوي) على شاهد (الأجسام الأرضية) ليسا من طبيعة واحدة، أو على الأقل لم يثبت أنهما من طبيعة واحدة[٦١]. وقياس الغائب على الشاهد «دليل خطابي إلا حيث تكون النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند اليقين باستواء طبيعة الشاهد والغائب» (ص ٥٢).

ـ وأمّا **المقدمة الثالثة** «وهي القائلة إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهي مقدمة مشتركة بالاسم، وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين: أحدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها. والمعنى الثاني ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه. فاما هذا المفهوم الثاني فهو صادق: اعني ما لا يخلو عن عرض ما مشار إليه، وذلك العرض حادث، فإنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له (= الحامل للعرض المذكور) حادثاً، لأنه ان كان قديماً فقد خلا من ذلك العرض، وقد كنا فرضناه لا يخلو. . . واما المفهوم الأول وهو الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل، أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث، لأنه يمكن أن يتصور المحل، أعني الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية إما متضادة (كالسواد والبياض) وإما غير متضادة، كأنك قلت: حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون واحداً بعد آخر». وقد شعر المتأخرون من الأشاعرة بضعف هذه المقدّمة فشدوها بقولهم لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها لأن ذلك يؤدي إلى انقضاء ما لا نهاية له قبل حدوث عرض معين مشار إليه، كهذا السواد في هذا القلم مثلاً. ويرد عليهم

---

(٦١) يجعل أرسطو الجسم السماوي من طبيعة خامسة هي الاثير. انظر: القسم ٣، المدخل من هذا الكتاب.

ابن رشد ان هذا لا ينفعهم لأنهم لم يفطنوا أن هذا صحيح فقط بالنسبة للحركة المستقيمة، أما بالنسبة للحركة الدائرية فلا. فإذا تعاقبت الأعراض تعاقباً دائرياً مثل «إن كان غَيْمٌ فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلّت الأرض، وإن كان ابتلت الأرض فقد كان مطر، وان كان مطر فقد كان غيم» وتعود السلسلة نفسها. . . . فإنه لا يلزم انقضاء ما لا نهاية له قبل حدوث عرض معين كالمطر مثلاً (ص ٥٢ ـ ٥٤).

كان ذلك باختصار هو نقد ابن رشد لنظرية الجوهر الفرد التي بنى عليها الأشاعرة استدلالاتهم على حدوث العالم، وبالتالي رؤيتهم البيانية «العالمة» للعالم. أمّا الطريقة التي تكشف عن «الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها» (٤٠ ـ ٤١)، «الطريقة الشرعية التي نبّه الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصحابة» (ص ٦٥) فهي، في نظر ابن رشد، الطريقة التي تعتمد استقراء القرآن والوقوف عند ظاهر ألفاظه وعدم التجاوز بالتأويل ـ فيما لا بد فيه من تأويل ـ «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي». ذلك لأنه «ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر اجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد»[62]. وواضح أنّنا هنا أمام نفس الطريقة «البرهانية» التي دعا إليها ابن حزم، الطريقة التي تعتمد الاستقراء وعدم الاقتصار في طلب معنى لفظ أو آية في القرآن من ذات اللفظ أو الآية وحدهما، بل لا بدّ من الاستعانة بالسياق الذي ورد فيه اللفظ بل لا بد من استحضار مختلف السياقات التي ورد فيها في القرآن كله إذا لزم الأمر.

وهكذا، يقول ابن رشد، فـ «إذا استقرىء الكتاب العزيز وجدت (= الطريقة الشرعية البرهانية التي نبه القرآن عليها) تنحصر في جنسين: احدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق الموجودات من أجله، ولنسمِّ هذه دليل العناية. والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسّية والعقل، ولنسمّ هذه دليل الاختراع» (ص ٦٥).

الدليل الأول مبنيّ على مقدمتين إحداهما «ان جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الإنسان»، والأخرى «ان هذه الموافقة هي، ضرورة، من قبل فاعل قاصد لذلك مريد»، والنتيجة هي وجود فاعل مريد جعل الموجودات موافقة للإنسان وهذا الفاعل المريد هو الله. وكما هو الشأن في القياس البرهاني فإن صدق النتيجة يتوقف على صدق المقدّمتين. أما المقدمة الأولى فيثبت صدقها و«يحصل اليقين ـ بها ـ باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان وكذلك موافقة الأزمنة (= الفصول) الأربعة له والمكان الذي هو فيه أيضاً وهو الأرض. . . وكذلك أيضاً تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان أعني كونها موافقة لحياته ووجوده» (ص ٦٥ ـ ٦٦)، وهذا ما ينبّه القرآن اليه في مواضع كثيرة، يذكر ابن رشد عدداً منها. وأما المقدمة الثانية، أي كون هذه الموافقة هي بالضرورة من قبل فاعل قاصد مريد، فهي صادقة يقينة «إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق» أي نتيجة مصادفة لأنّ كل ما في العالم مبنيّ على ترتيب ونظام وعلى ارتباط

---

(٦٢) ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، ص ١٦.

المسببات بأسبابها ارتباطاً ضرورياً، كما سيتبين لنا بعد قليل عند تعرضنا لنقد ابن رشد لفكرة «العادة» ومبدأ التجويز لدى الأشاعرة. أما الدليل الثاني على وجود الله، دليل الاختراع، فمبنيّ هو الآخر على أصلين احدهما أن موجودات العالم مخترعة، والثاني أنّ كل مُخْتَرَع فله مُخْتَرِع. والنتيجة: أن للوجود فاعلاً مخترعاً له. وهذه النتيجة صادقة يقينية لأن المقدمتين صادقتين يقينيتين كذلك لأنهما عبارة عن «أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس»، والقرآن قد نبه الى هذين الأصلين في غير ما موضوع.

تلك هي الطريقة التي تكشف عن «الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها»، لا طريقة الأشاعرة المعقدة التي «ليست نظرية يقينية ولا.. شرعية يقينية» (ص ٦٢ ـ ٦٣). وهذه الطريقة التي تعتمد دليل العناية ودليل الاختراع والتي تناسب افهام الجمهور هي «بأعيانها طريقة الخواص، وأعني بالخواص: العلماء.... وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل: أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأمّا العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه بالحس ما يدرك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع... والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط (= كثرة الجزئيات التي يطلعون عليها) بل ومن التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه» (ص ٦٩).

هذا، ويبقى علينا أن نقول كلمة عن نقد ابن رشد لفكرة «العادة» ومبدأ التجويز الذي يؤسسها، عند الأشاعرة، ليس فقط لأن الطريقة التي يقترحها ابن رشد للاستدلال على وجود الله تعتمد القول بمبدأ السببية، كما أشرنا إلى ذلك قبل، بل أيضاً لأن فكرة «العادة» ومبدأ التجويز ركنان أساسيان في الرؤية البيانية «العالمة» التي شيدها المتكلّمون، أشاعرة ومعتزلة، كما سبق أن بيّنا[٦٣].

يربط ابن رشد بين مبدأ التجويز وبين طريقة أخرى للأشاعرة في الاستدلال على حدوث العالم، وبالتالي على وجود الله. ذلك أنهم يقولون إن جميع الموجودات التي في العالم جائز في العقل أن تكون على ما هي عليه وعلى عكس ما هي عليه: فجائز في العقل أن تحرق النار وألا تحرق، أن يكون للإنسان رأس واحد أو رأسان، ان تشرق الشمس من المشرق أو من المغرب، ولكن بما أن الموجودات قد وجدت على صفة مخصوصة فلا بد أن يكون هناك مخصّص جعلها على هذه الصورة دون تلك[٦٤]. ويرى ابن رشد أن القول بأن الموجودات جائز أن تكون على ما هي عليه وعلى ضد ما هي عليه معناه أن «ليس ها هنا حكمة ولا توجد ها هنا موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم» (ص ١١٤) وبالتالي فلا سبيل إلى اتخاذ موجودات العالم دليلاً على وجود صانع لها. «فكما أنّه من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع، كذلك من جحد ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى... وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ها هنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق، أعني الذين يقولون لا صانع هنا وأن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو

---

(٦٣) انظر: القسم ١، الفصل ٥، من هذا الكتاب.

(٦٤) هذا النحو من الاستدلال سلكه أبو المعالي الجويني. ويناقشه ابن رشد في ص ٥٦ ثم ١١٣.

عن الأسباب المادية لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار» (ص ١١٤ ـ ١١٥)، ذلك «أنّه متى لم يعقل أن ها هنا أوساطاً بين المبادىء والغايات في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات لم يكن ها هنا نظام ولا ترتيب، وإذا لم يكن ها هنا نظام ولا ترتيب لم يكن ها هنا دلالة أن لهذه الموجودات فاعلاً مريداً عالماً لأن الترتيب والنظام وبناء المسبّبات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة. وأما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه، مثل أن يقع حجر على الأرض عن الثقل فيه فيسقط على جهة منه دون جهة وعلى موضع دون موضع» (ص ١١٦ ـ ١١٧).

ويلاحظ ابن رشد أنّ من جملة الدوافع التي دفعت الأشاعرة الى القول بالتجويز «الهروب من القول بفعل الطبيعة» وصدور العالم عن سبب طبيعي. ثم يعقب على هذا قائلاً: «ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة لله وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام لعلموا أنّ القائل بنفي الطبيعة قد اسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم» (ص ١١٧). هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد أراد الأشاعرة من قولهم بالتجويز أن يثبتوا أن صانع العالم فاعل مريد. ويلاحظ ابن رشد أنهم إنما قالوا بهذا لأنهم انساقوا مع «الظنون التي تخطر للإنسان من أول نظرة. ولما كان يظهر في بادىء الرأي ان اسم الإرادة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشيء وضده، رأوا أنهم إن لم يضعوا ان الموجودات جائزة لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد، فقالوا إن الموجودات كلها جائزة ليثبتوا من ذلك أن المبدأ الفاعل مريد، كأنهم لم يروا الترتيب الذي في الأمور الصناعية ضروري وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد وهو الصانع. وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات، فإن الأشياء التي تفعلها الإرادة لا لمكان شيء من الأشياء (= لا من أجله) أعني لا لمكان غاية من الغايات هي عبث ومنسوبة الى الاتفاق. ولو علموا، كما قلنا، انه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم وإلا كان النظام فيها بالاتفاق لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة فينكروا جنداً من جنود الله تعالى التي سخرها لإيجاد كثير من موجودات بإذنه ولحفظها، وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخّرها لها من خارج وهي الأجسام السماوية، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية، حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة» (ص ١١٨).

من هنا يلتمس ابن رشد الحل لمسألة «من أعوص المسائل الشرعية»، حسب عبارته، مسألة **القضاء والقدر** التي «إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج العقول» (ص ١٣٤). ذلك أن هناك آيات كثيرة تفيد أن الإنسان مخيّر يفعل ما يشاء، وأخرى تفيد أنه مسير مجبور على ما يفعل. و«حجج العقول» كذلك تقضي بأن المسؤولية والجزاء والثواب والعقاب تتطلب أن يكون الإنسان يفعل بحريّة واختيار، غير أن هذا يتصادم مع القول بإرادة الله المطلقة وفعله المطلق، وذلك ما دفع بالأشاعرة إلى القول بما يسمونه «الكسب»، وهو شيء لا معنى له في نظر ابن رشد. يلتمس فيلسوف قرطبة حلاً لهذه المسألة من داخل السببية لا من خارجها. وخلاصة فكرته «ان الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً» يعني بمواتاة القوى الداخلية المخلوقة فينا وهي تابعة لنظام السببية في أبداننا والقوى الخارجية المسخرة لنا وهي تابعة لنظام السببية في العالم. وهذه القوى الأخيرة ليست تقوم فقط بدور المتمم أو العائق للقوى الأولى

بل هي أيضاً «السبب في أن نريد أحد المتقابلين، فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق شيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج» (ص ١٣٧). وإذن فالأشياء الخارجية تحرك فينا شوقاً وميلاً لأن نريد شيئاً من الأشياء، فإذا صادف ذلك أن كانت لنا القوة الذاتية على فعله، أي إذا كان نظام السببية في أبداننا ومجموع كياننا يسمح بذلك، وكانت القوى الخارجية مواتية، أي اذا كان نظام السببية في العالم الخارجي يسمح هو الآخر بذلك، قدرنا حينئذ على فعل ما نريد وفعلناه. وهذا التوافق بين نظام السببية في كياننا الذاتي ونظام السببية في العالم هو القضاء والقدر. وهكذا فإنه «لما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخلّ في ذلك بحسب ما قدرها باريها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، اعني انها توجد في أوقات محددة ومقدار محدود. وإنما كان ذلك واجباً لأنَّ أفعالنا تكون مسبّبة عن تلك الأسباب التي من خارج، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر، وليس يُلْفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى داخل أبداننا، والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة، أعني التي لا تخلّ، هو القضاء والقدر» (ص ١٣٨).

تلك كانت خلاصة لنقد ابن رشد لطريقة الأشاعرة في الاستدلال، ولما وضعوه من مقدمات وما انساقوا إليه من نتائج وخيمة على العلم والعقل معاً: لأن «من رفع الأسباب فقد رفع العلم» كما يقول ابن رشد. أما البديل الذي يقدمه فيلسوف قرطبة فهو مبني على نظام السببية كما بيّنّا. وإذا كان من السهل علينا الآن أن نقول إن فكر ابن رشد قد تحرّك في نفس الإطار العام ونفس الاتجاه النقدي اللّذين تحرك فيهما ابن حزم، فمن السهل كذلك أن نرى ابن رشد قد ارتفع بهذا الاتجاه وبذاك الإطار إلى مستوى أعلى كثيراً مما كان عليه عند ابن حزم: مستوى الفكر الفلسفي الناضج المتمكن من نفسه الواعي لنضجه. ومن هنا سيصبح التأثير الحزمي فيمن جاء بعد ابن رشد يحمل معه بصمات رشدية واضحة.

نقول هذا ونحن نفكر ليس فقط في الشاطبي ومعاصره ابن خلدون،اللذين يرتبطان مباشرة بالحزمية الرشدية. بل أيضاً في ابن تيمية الذي عاش قبلهما والذي نحا نحواً آخر بسبب الظروف والملابسات التاريخية في مصر والشام حيث عاش حياة مليئة بالمحن من جرّاء وقوفه في وجه كل من الباطنية والصليبية والتتار والفقهاء المتزمتين والأشاعرة المتعصبين... إلخ، ومع ذلك، ومع اتجاهه الحنبلي السلفي الواضح، فلقد كان التأثير الحزمي الرشدي في منحى تفكيره واضحاً أيضاً. أما تأثره بجوانب من آراء ابن حزم فشيء لفت انتباه الباحثين منذ مدة إلى درجة أن باحثاً معاصراً لا يتردد في القول «ولعل جذوة من الحدة التي امتاز بها ابن حزم قد آلت لابن تيمية من قراءته لكتبه وتأثره إلى حد بعيد بأسلوبها»[٦٥]. على أن الأهم من ذلك هو التقاء ابن تيمية مع ابن حزم في كثير من المسائل الأصولية كرأيه في الإجماع[٦٦] الذي لا يختلف عن

---

(٦٥) أبو زهرة، ابن تيمية حياته وعصره، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٨)، ص ١١٥.
(٦٦) انظر تحليل رأي ابن تيمية في الاجماع، المصدر نفسه، ص ٤٦٤ - ٤٦٩.

رأي ابن حزم كما بسطناه في الفقرة السابقة. أما في علم الكلام فإنّ آراء ابن تيمية تحمل بصمات ابن رشد في كثير من جوانبها. لقد رفض ابن تيمية فكرة الجوهر الفرد واعتبرها من «أغاليط المتكلمين»، بل إنه يذهب إلى أبعد من هذا ويصرح قائلاً: «وأما ما يقولونه (= المتكلمون) في العلوم الطبيعية الرياضية فقد يكون صواب المتفلسفة أكثر من صواب من رد عليهم من أهل الكلام، فإن أكثر كلام أهل الكلام في هذه الأمور بلا علم ولا عقل ولا شرع»[٦٧]. ويلتقي ابن تيمية مع ابن حزم وابن رشد في إنكاره على المتكلمين نفيهم للطبائع والسببية: يقول: «ومن الناس من ينكر القوى والطبائع كما هو قول أبي الحسن (= الاشعري) ومن اتّبعه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، وهؤلاء المنكرون للقوى والطبائع ينكرون الأسباب أيضاً ويقولون إن الله يفعل عندها لا بها، فيقولون إن الله لا يشبع بالخبز ولا يروي بالماء ولا ينبت الزرع بالماء، بل يفعل عنده لا به. وهؤلاء خالفوا الكتاب والسنة وإجماع السلف مع مخالفة صريح المعقول والحس». وبعد الاستشهاد بآيات من القرآن تفيد ارتباط الأسباب بالمسببات يضيف قائلاً: «والناس يعلمون بحسهم وعقلهم أن بعض الأشياء سبب لبعض، كما يعلمون أن الشبع يحصل بالأكل لا بالعدّ، ويحصل بأكل الطعام لا بأكل الحصى وأن الماء سبب لحياة النبات والحيوان»[٦٨].

وإذا جاز لنا أن نستخلص نتيجة ما من تعليقات ابن تيمية على كتاب ابن رشد «الكشف عن مناهج الأدلة» المنشورة على هوامشه[٦٩] فإنه يمكن القول إن ابن تيمية يوافق ابن رشد في جميع ما أدلى به من آراء في هذا الكتاب ما عدا بعض المسائل الهامشية. ويبدو أن مؤلف كتاب «ابن تيمية ليس سلفياً» لم ينتبه إلى أن المأخذ الأساسي الذي يؤاخذ به ابن تيمية ويتهمه بسببه بـ «التجسيم»، وهو اعتراض ابن تيمية على من نفى الجهة عن الله من المتكلمين وتأكيده إنه إذا كان المقصود «بالجهة ما وراء العالم فلا ريب أن الله فوق العالم مباين للمخلوقات»[٧٠]، أقول يبدو ان مؤلف الكتاب المذكور لم ينتبه إلى كون ابن تيمية انما كان يكرر ما قاله ابن رشد في هذه المسألة التي خصص لها فصلاً فرعياً في كتابه **الكشف عن مناهج الأدلة** حيث رد على المتكلمين في الموضوع مبيناً أن «الشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها هي انهم اعتقدوا أن اثبات الجهة يوجب إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية» (ص ٩٤)، هذا في حين أن الجهة غير المكان، فإن الجهة هي سطح الجسم، وسطح آخر اجسام العالم، أي الفلك المحيط «ليس مكاناً أصلاً اذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم»، والله لا يحيط به الفلك المحيط بل هو خارج العالم غير محاط به، بل هو محيط بكل شيء، وبالتالي فهو يقع خارج العالم، وليس بجسم (ص ٩٣ وما بعدها). ليس هذا وحسب، بل يمكن القول إن كل ما يقرره ابن تيمية في مختلف كتبه من أن العقل والنقل لا يتعارضان إنما نجد مرجعيته المباشرة عند ابن

---

(٦٧) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ص ٣١٠ ـ ٣١١.

(٦٨) تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني، **مجموع فتاوى ابن تيمية** (الرباط: مكتبة المعارف، [٢٤٢ هـ])، ج ٩، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٦٩) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الادلة**.

(٧٠) منصور محمد عويس، **ابن تيمية ليس سلفياً** (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٠).

رشد. ومع ذلك فلا يجوز أن نغفل الاختلاف الواسع بين الاتجاه الحزمي الرشدي واتجاه ابن تيمية، مما لا مجال للخوض فيه هنا. لنقف إذن عند حدود ما ذكرناه عن علاقة ابن تيمية بالحزمية الرشدية ولننتقل إلى مظهر آخر من مظاهر تأسيس البيان على البرهان في الفكر الأندلسي.

- ٣ -

هناك شخصية علمية أندلسية عاشت بعد ابن رشد بنحو قرنين وعاصرت ابن خلدون لم تحظ بعد بما تستحق من الاهتمام،على الرغم من انها ترقى إلى مستوى هذين الرجلين. والحق أنّه إذا كان ابن رشد يمثّل قمّة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الفلسفة، وإذا كان ابن خلدون يمثل أوج الفكر التاريخي والاجتماعي والسياسي في الثقافة العربية الإسلامية، فإن الشاطبي (أبو اسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ، قبل وفاة ابن خلدون بثمانية عشر عاماً فقط) يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الأصول. ولا يجمع بين هذه الشخصيات الثلاثة كون كل منها قد بلغ بمادة «اختصاصه» أوجها في الفكر العربي الإسلامي وحسب، الشيء الذي يجعل المقارنة بينهم مقارنة نسبية لا غير، بل ان ما يجمع بينهم في نظر الباحث الابيستيمولوجي، هو أنهم يقعون على مستوى واحد من النضج العقلاني، على درجة واحدة في مجال التجديد والابداع العقليين. ولعل الصفحات التالية كافية لإثبات ذلك.

يتساءل محقق كتاب «الموافقات في أصول الشريعة»[(٧١)] للشاطبي في المقدمة التي صدره بها، قائلاً: «إذا كانت منزلة الكتاب كما ذكرت وفضله في الشريعة على ما وصفت فلماذا حجب عن الأنظار طوال هذه السنين ولّما يأخذ حظه من الإذاعة بله العكوف على تقريره ونشره بين علماء المشرق؟»، ويجيب: ان ذلك راجع إلى أمرين: «أحدهما ان المباحث التي اشتمل عليها الكتاب مبتكرة مستحدثة لم يسبق إليها المؤلف... وجاء في القرن الثامن بعد ان ترسخت طريقة الأصوليين السابقين وصارت كل ما يطلب من علم الأصول»، وثانيهما أن كتابة الشاطبي مركزة كثيفة «تجعل القارىء ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها ثم منها إلى التي تليها كأنه يمشي على أسنان المشط، لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه وغرضاً يعول في سياقه عليه». والحق أن هذا صحيح تماماً. ذلك انه على الرغم من أن الشاطبي «كان يمشي سوياً ويكتب عربياً نقياً» بأسلوب واضح وعبارات مبينة، فإن قارئه لا يستطيع فهم أغراضه وإدراك جوانب التجديد في فكرة وتفكيره إلا إذا توفر فيه شرطان اثنان: أولهما سعة الاطلاع، ليس على ميدان الفقه وأصوله وحسب، بل على مختلف فروع الثقافة العربية من تفسير وحديث وفقه وأصول وكلام ومنطق وفلسفة وتصوف... إلخ، وثانيهما الإدارك العميق لأبعاد النقلة الابيستيمولوجية التي عرفها الفكر العربي مع ابن حزم وابن رشد والمتمثلة في نزعتهما

(٧١) أبي اسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبدالله دراز (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.]). هذا ويذكر المحقق في المقدمة أن الشيخ محمد عبده كان يوصي بتناول الكتاب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى نشير إلى أن علال الفاسي، كان مهتماً به وقد ألف كتاباً بعنوان: **مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها** (الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٧٩)، مما يدل على أنه كان للشاطبي نوع من الحضور عند بعض رجالات النهضة العربية الحديثة.

العقلانية النقدية الرامية إلى تأسيس البيان على البرهان، كما بيّنا قبل.

وبما أنّنا قدّمنا في الفصول السابقة وكذا في الجزء الأول من هذا الكتاب، ما يمكن اعتباره الحدّ الأدنى لتحقق الشرطين المذكورين فإننا نتوقع من القارىء غير «المختصّ» (وهو مخاطَبُنا الرئيس في هذا الكتاب) ان يخرج من هذا الملخص الوجيز الذي سنخصصه للشاطبي مقتنعاً بأننا فعلاً أمام شخصية علمية في مستوى ابن رشد وابن خلدون. أما إذا كان القارىء ممّن له المام بما يروَّج في الايبيستيمولوجيا المعاصرة (= علم أصول المعرفة العلمية) وكانت هذه هي المرة الأولى التي يتعرف فيها على الشاطبي، فإننا لا نشك أنه سيهتز دهشة وتعجباً، لأنه سيقرأ في خطاب الشاطبي نفس المعاني التي يقرأها في خطاب فلاسفة العلم المعاصرين. وفي هذه الحالة، فإننا نطلب منه أن يستعين برصانة فكر الشاطبي واتّزانه فلا يسلك مسلك أمثال أولئك الذين انفعلوا، من الباحثين العرب المعاصرين، عند قراءة الغزالي انفعالاً قادهم إلى القول بأنه «سبق ديكارت إلى الشك» و«سبق هيوم إلى فكرة «العادة»!

إذا نحن أردنا أن نجمل في كلمات **جانب التجديد والابداع في منهج الشاطبي** وجب القول إنه يتمثل في **تطوير ثلاث خطوات منهجية** تعرفنا عليها سابقاً: الخطوتان الأوليان سبق أن مارسهما قبله كل من ابن حزم وابن رشد، وهما: **الاستنتاج** (أو القياس الجامع) **والاستقراء**. أما الخطوة الثالثة فقد برزت عند ابن رشد خاصّة وتتمثل في التركيز على ضرورة اعتبار **مقاصد الشرع**. لقد رأينا كيف أن ابن حزم قد أبطل القياس وأحلّ محله ما عبر عنه بـ «الدليل»، وقد شرحنا كيف أن هذا الأخير يعني عنده تركيب قياس «برهاني» من مقدمتين لا بد أن تكون إحداهما نصّاً والثانية إما بديهة عقلية وإما إجماع. وقد رأينا كيف أنّ هذه الخطوة المنهجية التي دعا ابن حزم إلى اعتمادها في ميدان الشريعة بديلاً عن قياس الفقهاء قد طبّقها ابن رشد، وبمهارة في ميدان العقيدة، بديلاً عن منهج المتكلمين: الاستدلال بالشاهد على الغائب. ويأتي **الشاطبي** ليستلهم التطبيق الرشدي للخطوة المنهجية الحزمية ويدشّن مقالاً جديداً تماماً في المنهج الأصولي قوامه «ان كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين»، إحداهما **نظرية** تثبت بضرورة الحس أو بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال، أما الثانية **فنقلية** تثبت بالنقل عن الشارع نقلاً صحيحاً. الأولى ترجع إلى تحقيق مناط الحكم في كلّ جزئي فهو مقدمة صغرى، والثانية ترجع إلى نفس الحكم الشرعي، وهم يعم سائر الجزئيات التي من نفس النوع، فهي مقدمة كبرى. ومن خاصية المقدّمة النقلية أن تكون مسلمة، نظيرها في العقليات المقدمات المسلمة وهي الضروريات وما تنزل منزلتها، وأما خاصية الأخرى فان تكون تحقيق مناط الأمر المحكوم عليه. مثال الأولى: تحريم الخمر (= نص)، ومثال الثانية التحقق من أن هذا المشروب المعينّ هو خمر فعلاً (= نظر عقلي). وينبه الشاطبي إلى أن كون الدليل الشرعيّ يُبنى على مقدمتين لا يجب أن يلزم عنه أن الأدلّة الشرعية يجب أن يطبق عليها ما يقرره أهل المنطق في شأن القضايا من اعتبار التناقض والعكس وما يقررونه في شأن اشكال القياس الجامع، وإنما «المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون وعلى وفق ما جاء في الشريعة. وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهياً في الانتاج وما أشبهه من (قياس جامع) اقتراني أو

استثنائي، إلا انّ المتحرى فيه اجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها»[٧٢].

هذا عن الخطوة المنهجية الأولى. أما الخطوة الثانية فهي **الاستقراء**، وقد رأينا كيف أنّ ابن حزم قد دعا إلى اعتماده منهجاً في التعامل مع النص القرآني خصوصاً عندما يتعلق الأمر بلفظ يبدو لأول وهلة أن معناه الظاهر يختلف عن ما تقرره بديهة الحسّ والعقل، كما رأينا كيف سلك ابن رشد نفس المسلك في ميدان العقيدة، ولكن مع تطويره نوعاً من التطوير: ذلك أن فيلسوف قرطبة إذا كان قد جعل معنى «التأويل» هو استخلاص معنى اللفظ من النص القرآني ككل، باعتماد هذا النوع من الاستقراء، فإنه قد اعتمد هذا الاستقراء نفسه في استخلاص احدى مقدّمتي القياس البرهاني الذي يركبه للاستدلال على ما يريد البرهنة عليه. ويأتي الشاطبي ليوظّف هذا التطبيق الرشدي للاستقراء الحزمي توظيفاً جديداً قوامه استخلاص «كليات الشريعة» التي هي «**كليات استقرائية**»، والتعبيران كلاهما للشاطبي.

تبقى الخطوة المنهجية الثالثة المتمثلة في ضرورة اعتبار **مقاصد الشرع**. وقد أخذ الشاطبي هذه الفكرة عن ابن رشد ـ الذي وظفها في مجال العقيدة ـ ونقلها إلى مجال الأصول فدعا إلى ضرورة بنائها، أعني الأصول، على مقاصد الشرع بدل بنائها على استثمار ألفاظ النصوص الدينية كما دأب على العمل بذلك علماء الأصول انطلاقاً من الشافعي، وبذلك يكون الشاطبي قد دشّن قطيعة ابيستيمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاءوا بعده. ولقد كان الشاطبي واعياً بهذا تمام الوعي وبذلك لم يتردد في التصريح بأنه بصدد «تأصيل أصول» علم الشريعة[٧٣]. والهدف هو إعادة بناء هذا العلم بالصورة التي تجعله منه علماً برهانياً، علماً مبنياً على «القطع» وليس على مجرد الظن، وهذا ما يصرح به في أول مقدمة من المقدمات الثلاث عشرة المنهجية التي استهل بها كتابه، حيث نقرأ له أول ما نقرأ بعد خطبة الكتاب قوله: «المقدمة الأولى في أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية. والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي. بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع وبيان الثاني من أوجه، انها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية وإما الى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة وذلك قطعي أيضاً، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما. والمؤلف من القطعيات قطعي. وذلك أصول الفقه»[٧٤].

يريد الشاطبي أن يجعل من علم الشريعة علماً برهانياً، علماً مبنياً على «القطع؟ فكيف يحدّد العلم؟ وقبل ذلك ما معنى «القطع» هنا؟

القطع هو الجزم. وهو ضدّ الظن. وهو في النقليات يوازن اليقين في العقليات، والفرق بينهما راجع إلى أن المعرفة في الأولى مصدرها النقل بينما هي في الثانية تعتمد العقل والحسّ وما تركّب منها. فإذا كان النصّ واضحاً لا يحتمل لفظه التأويل فهو **قطعي الدلالة**

---

(٧٢) الشاطبي. المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٣ وما بعدها.
(٧٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٩.
(٧٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩ ـ ٣٠.

مثل قوله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾، فهذا لفظ واضح الدلالة لا مجال فيه للتأويل، ومثله في ذلك مثل الآيات التي تقرر أركان الإسلام من صلاة وصيام وزكاة إلخ. والتي تقرر وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووجوب القسط والعدل ووجوب اجتماع الكلمة... إلخ، أما إذا لم يكن النص كذلك بأن كان فيه مجال للتأويل فهو ظني الدلالة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالحديث يكون قطعيّ السند إذا كان متواتراً، وظنيّ السند إذا كان غير متواتر. وبما أنّ الأصوليين قد اعتمدوا منذ الشافعي على الاستنباط (استنباط المعنى من النص الديني) والقياس (قياس ما ليس فيه نص على ما فيه نص)، وبما أن الاستنباط اجتهاد في المعنى أي تأويل وبالتالي فهو يقوم على الظن (يظنّ الفقيه انّ المعنى المقصود هو كذا)، وبما أن القياس الفقهي إنما يقوم في أقوى أنواعه على العلة التي يظن الفقيه انها المقصودة بالحكم فإن الشريعة في مجملها إنما تقوم على الظن، وهذا باعتراف الفقهاء أنفسهم. وما يريده الشاطبي هو، كما قلنا، بناء الشريعة كلها على القطع وذلك بإعادة صياغة أصولها بصورة تجعل منها علماً برهانياً. فكيف استقام له ذلك؟

يحدد الشاطبي شروط العلم البرهاني في ثلاثة، ويرى أنها متوفرة جميعها في علم الشريعة. وهذه الشروط هي: (١) «العموم والاطّراد»، وأحكام الشريعة تتصف بهما فهي جارية «في أفعال المكلفين على الاطلاق... فلا عمل يفرض ولا حركة ولا سكون يدعى إلاّ والشريعة عليه حاكمة أفراداً أو تركيباً»، وهذا هو معنى العموم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فأحكام الشريعة لا تخصّ زماناً دون زمان ولا مكاناً دون مكان ولا حالاً دون حال، وهذا هو معنى الاطّراد. وإذا كان هناك استثناءات فهي رخص من الشريعة نفسها؛ (٢) «الثبوت من غير زوال»، فالشريعة ثابتة لا تتغير، فمنذ أن كملت لم يعد فيها مجال للنسخ ولا لرفع حكم من الأحكام، «بل ما أثبت سبباً فهو سبب أبداً لا يرتفع وما كان شرطاً فهو شرط وما كان واجباً فهو واجب أبداً أو مندوباً فهو مندوب، وهكذا جميع الأحكام، فلا زوال لها ولا تبدل»؛ (٣) «كون العلم حاكماً لا محكوماً عليه»، وهذا معناه بالنسبة لعلم الشريعة «كونه مفيداً لعمل يترتب عليه ما يليق به، فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل أو يصوّب نحوه لا زائد على ذلك، ولا تجد في العمل أبداً ما هو حاكم على الشريعة». وإذن فالشريعة تتوافر فيها شروط العلم البرهاني وبالتالي فهي تفيد القطع لأنها «وان كانت وضعية، لا عقلية، فالوضعيات قد تجاري العقليات في إفادة العلم القطعي. وعلم الشريعة من جملتها (= جملة العلوم الوضعية = المعطاة = النقلية) إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لاشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة غير زائلة ولا متبدلة وحاكمة غير محكوم عليها، وهذه خواص الكليات العقلية. وأيضاً فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود وهو أمر وضعي لا عقلي (= الوجود ليس من انشاء العقل بل هو معطى للعقل) فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار»[٧٥].

كيف يمكن الحديث عن «الكلي» في الشريعة، ونحن نعلم أنها عبارة عن أحكام تخص

---

(٧٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٧ ـ ٧٨.

جزئيات معينة كأحكام العبادات من صلاة وصيام وزكاة. . . إلخ، وأحكام المعاملات من زواج وبيوع. . . إلخ؟ يجيب الشاطبي انطلاقاً من فهم عميق للعلاقة الجدلية بين الكلي والجزئي فيقول: «إن تلقي العلم بالكلي انما هو من عرض الجزئيات واستقرائها، فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج وإنما هو مضمّن في الجزئيات حسبما تقرر في العقليات. وأيضاً فإنّ الجزئي لم يوضع جزئياً إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه»(٧٦). وإذا كنا في العقليات نستخلص الكلي من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها، فلماذا لا نفعل ذلك في النقليات وستكون لدينا حينئذ «كليات شرعية» توازن «الكليات العقلية»، أي لها نفس الخصائص. نعم إن الكليات العقلية تؤسسها مبادىء العقل لأنها مفاهيم أيضاً (راجع مدخل قسم البرهان). هذا صحيح، ولكن صحيح أيضاً أن الكليات الشرعية لها هي الأخرى ما يؤسسها، إنه «قصد الشارع». الشارع لم يكلف الناس بما كلفهم به من واجبات في العبادات والمعاملات من دون مقاصد معينة. وإذن فكلّ حكم جزئي من أحكام الشريعة إلا وهو يحمل معه معنى الكلي، أي قصد الشارع منه. ولا عبرة هنا بما يقوله متكلمو الاشعرية كالرازي وغيره من «أن احكام الله ليست معللة البتة» فهذه مسألة كلامية خلافية، «والمعتمد إنما هو انا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»(٧٧). أضف إلى ذلك أن هناك في الكتاب والسنة أحكاماً كثيرة معللة في النص بألفاظ التعليل المعروفة أو بألفاظ يفيد سياقها التعليل، «وإذا دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة»(٧٨)، وبالتالي فجزئيات الشريعة تنتظمها كلها كليات هي المقاصد.

وإذا نحن استقرينا هذه المقاصد وجدناها قسمين كبيرين: احدهما يرجع إلى قصد الشارع والآخر يرجع الى قصد المكلف.

بخصوص القسم الأول يرى الشاطبي انه باستقراء الشريعة يتبين أن قصد الشارع أربعة أنواع: قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء، وهو في المرتبة الأولى، ثم يليه قصده في وضعها للافهام، وقصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، وقصده في دخول المكلَّف تحت حكمها. وهذه الثلاثة هي بمثابة تكميل وتفصيل للقصد الأول.

١ ـ أما النوع الأول وهو قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء فالقاعدة الكلية فيه هي ان الشريعة إنما وضعت لحفظ مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وهذه المصالح لا تعدو ثلاثة أقسام: ضروريات وحاجيات وتحسينيات(٧٩). أما الضروريات «فمعناها أنها لا بد منها في قيام

(٧٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩.
(٧٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦.
(٧٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧.
(٧٩) لا بد من الاشارة هنا إلى أن الغزالي سبق ان قال بالمصلحة. انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٣٧)، ج ١، ص ٢٨٦ وما بعدها. وذلك عند حديثه عن الاستصلاح ولكن الفرق كبير جداً بين الموقع الذي تحتله فكرة المصلحة وقصد الشارع في تفكير =

مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين». «ومجموع الضروريات خمسة وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل. وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة»[٨٠]. وأما الحاجيات «فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة» مثل الترخيص للمسافر بالإفطار في نهار رمضان بسبب ما يلحقه من المشقة. وأما التحسينيات «فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، مثل إزالة النجاسة وستر العورة»[٨١]. ولكلّ واحد من هذه الأقسام ما هو كالتتمة والتكملة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالعلاقة بين هذه الأقسام وما يكمل كل واحد منها يجب أن تراعى فيها المطالب الخمسة التالية: «أحدها ان الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي. والثاني أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق. والثالث أنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضروري. والرابع أنه يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما. والخامس أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري»[٨٢].

كيف ثبت أن هذه الأمور الثلاثة (الضروريات والحاجيات والتحسينيات) هي مقاصد الشريعة وكلياتها؟ هل بالدليل العقلي أم بالدليل النقلي؟ الجواب هو أن «العقلي لا موقع له هنا لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية وهو غير صحيح، فلا بد أن يكون نقلياً». ولكن كيف؟ هل ثبت ذلك بدليل قطعي من نص أو إجماع؟ والجواب أنّ المسألة متنازع فيها بين العلماء وبالتالي فإثباتها بالدليل الشرعي القطعي شيء متعذر، «وإنما الدليل على المسألة ثابت من وجه آخر هو روح المسألة».

دليل آخر غير النص والإجماع؟ هل هو القياس؟ والجواب لا، بل «دليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من الأمور العامة، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه وما أشبه ذلك. فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد (= الضروريات والحاجيات والتحسينيات) على دليل مخصوص ولا على وجه مخصوص بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات في المطلقات والمقيدات والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه وكل نوع من أنواعه حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن منقولة وغير منقولة»[٨٣].

يتعلق الأمر إذن بكليات مأخوذة من الاستقراء: استقراء الاحكام الشرعية هو الذي

= الغزالي، وهو موقع هامشي جداً بالنسبة للموقع الذي تحتله في تفكير الشاطبي. هذا بالإضافة إلى أن الغزالي كان يؤرخ لأصول الفقه ويعرض الآراء كأحد رجالات الشافعية. أما الشاطبي فكان يهدف إلى تأصيل أصول الفقه.

(٨٠) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج ٢، ص ٨ ـ ١٠.

(٨١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١ ـ ١٤.

(٨٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦ ـ ١٧.

(٨٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥١.

دلّ على أنّ مقاصدها الراجعة إلى حفظ مصالح العباد لا تعدو أن تكون ضرورية أو حاجية أو تحسينية.

ولكن هل جميع الأحكام الشرعية تحقق هذه المقاصد؟ ألسنا نجد أشخاصاً يعودون مرات متكررة إلى الاتيان بأعمال منافية لمصالح الدين والدنيا رغم أنهم قد طبق عليهم العقاب المنصوص عليه بحكم شرعي؟ وإذا كان الترخيص للمسافر بالإفطار في رمضان وتقصير الصلاة من أجل رفع المشقة عنه فأية مشقة تصيب «الملك المترفّه» حتى يفطر أو يقصر الصلاة؟ أليس ها هنا أمور لا تدخل تحت الكلي؟ يجيب الشاطبي: «كل هذا غير قادح في أصل المشروعية. لأن الامر الكلي إذا ثبت فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً، وأيضاً فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي، لأن المتخلّفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت». ويضيف الشاطبي: «هذا شأن الكليات الاستقرائية. واعتبر ذلك بالكليات العربية (= اللغوية) فإنها أقرب شيء إلى ما نحن فيه لكون كل واحد من القبيلين أمراً وضعياً لا عقلياً. وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحاً في الكليات العقلية كما تقول «ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلاً»، فهذا لا يمكن التخلف فيه البتة إذ لو تخلّف لم يصحّ الحكم بالقضية القائلة: «ما ثبت للشيء ثبت لمثله»، فإذا كان كذلك فالكلية في الاستقرائيات صحيحة وان تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات. وأيضاً فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلّي فلا تكون داخلة تحته أصلاً، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها، أو داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هي أولى به»، فالملك المترفه في المثال السابق قد تلحقه المشقة في السفر ولكن أمره يخفى علينا. أما العقوبات فيمكن القول بشأنها إن المصلحة منها «ليست الازدجار فقط بل ثم أمر آخر وهو كونها كفارة، لأن الحدود كفارات لأهلها، وان كانت زجراً أيضاً على إيقاع المفاسد»[٨٤]. وبالجملة فـ «تخلف آحاد الجزئيات عن مقتضى الكلّي إن كان لغير عارض فلا يصح شرعاً. وإن كان لعارض فذلك راجع إلى المحافظة على ذلك الكلي من جهة أخرى، أو على كليّ آخر. فالأول يكون قادحاً تخلفه في الكلي والثاني لا يكون تخلفه قادحاً»[٨٥].

من هنا ضرورة اعتبار الجزئيات بكلياتها والكليات بجزئياتها عند التطبيق، ذلك لأنه «كما أن من أخذ الجزئيّ معرضاً عن كليه فهو مخطىء، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه»[٨٦]، وهكذا: «فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة فلا بد من الجمع في النظر بينهما لأن الشارع لم ينصّ على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة»[٨٧].

٢ ـ كان ذلك عن النوع الأول من المقاصد وهو المتعلق بقصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء، أما النوع الثاني فهو قصده في وضعها للإفهام. والقاعدة الكلية في هذا الشأن ان الشارع عندما وضع الشريعة للناس وضعها بالصورة التي يمكنهم بها فهمها عنه. والشريعة الإسلامية نزلت بلسان العرب وقصد الشارع من وضعها بلسانهم إفهامهم على معهودهم منه

(٨٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٤
(٨٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٤.
(٨٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٨.
(٨٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩ ـ ١٠.

وما هم عليه من الأمية. وإذن ففهم القرآن يجب أن يراعي فيه هذان الجانبان: أساليب العرب في التعبير من جهة، وكونهم أميين من جهة أخرى. وهكذا فكما لا يجوز إخراج اللفظ عن المعنى أو المعاني التي يدل عليها عادة في لسان العرب فكذلك لا يجوز تحميله من المعاني ما لا يتناسب مع كون العرب أمة أمية. وواضح أن الجديد عند الشاطبي هنا هو التأكيد على ضرورة مراعاة كون العرب الذين خوطبوا بالقرآن كانوا أميين وأن القرآن خاطبهم بوصفهم كذلك. ومن ثمة فإن «هذه الشريعة المباركة أمية لأن أهلها كذلك»، وهذا ما يؤكده قوله تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً﴾ وقوله عليه السلام: «نحن أمة أميّة لا نحسب ولا نكتب. الشهر هكذا وهكذا وهكذا» (كان الرسول يشير بأصابع كلتا يديه، بمعنى أنّ الشهر ثلاثون يوماً) وقد فُسِّر معنى الأمية في الحديث أي ليس لنا علم بالحساب ولا بالكتاب»[88]. وهكذا فـ «الشريعة التي بعث بها النبي الأمي (ص) الى العرب خصوصاً وإلى من سواهم عموماً إمّا أن تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية أو لا. فإن كان كذلك فهو معنى كونها أمية، أي منسوبة إلى الأميين. وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما عهدوا فلم تكن لتتنزل من أنفسهم منزلة ما تعهد. وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها، فلا بد أن تكون على ما يعهدون. والعرب لم تعهد إلاّ ما وصفها الله به من الأمية، فالشريعة إذن أمية». هذا من جهة، ومن جهة أخرى «لو لم تكن على ما يعهدون لم يكن عندهم معجزاً ولكانوا يخرجون عن مقتضى التعجيز بقولهم: «هذا على غير ما عهدنا إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام من حيث ان كلامنا معروف مفهوم عندنا وهذا ليس بمفهوم ولا معروف»، فلم تقم الحجة عليهم به»[89].

ولما كان الأمر كذلك فيجب أن لا نلتمس في القرآن ولا في الحديث ما يخرج عن معهود العرب من العلوم والمعارف. وعلوم العرب مذكورة معروفة كالعلم بمواقع النجوم وما يختصّ بالاهتداء بها في البرّ والبحر والعلم بالأنواء وأوقات نزول الأمطار وانتشار السحاب والعلم بالتاريخ وأخبار الأمم الماضية، وهذا الصنف من المعارف ذكره القرآن في غير ما آية «فصحّحت الشريعة منها ما هو صحيح وزادت عليه». وهناك معارف أخرى معروفة عن العرب منها ما هو باطل بأجمعه أو أكثره «كعلم العيافة والزجر والكهانة وخط الرمل والضرب بالحصى والطيرة، فأبطلت الشريعة من ذلك الباطل ونهت عنه». وكان للعرب شيء من علم الطب «لا على ما عند الأوائل بل مأخوذ من تجاريب الأميين غير مبني على علوم الطبيعة التي يقررها الأقدمون، وعلى ذلك المساق جاء في الشريعة». ومن معارف العرب «التفنن في علم البلاغة والخوض في وجوه الفصاحة» وقد جاءهم القرآن بما عجزهم في هذا المجال... إلخ.

وما يريد الشاطبي أن يخرج به من تأكيد أمية العرب وأمية الشريعة هو أنه لا بد من التقيّد في فهم الشريعة وتفسير القرآن بمستوى هذه الأمية من جهة، والتزام معهودهم في أساليب التعبير من جهة أخرى. وهكذا فلا يجوز ولا يعقل أن نبحث في القرآن عن علوم ومعارف أعلى من مستوى الأمية التي كان عليها العرب. ويستنكر الشاطبي ما حدث من «ان كثيراً من الناس قد تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين

---

(٨٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٩ - ٧٠.
(٨٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٠ - ٧١.

من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون واشباهها». يستنكر ذلك لأننا «إذا عرضناه على ما تقدم ـ من أمية العرب ـ لم يصح». وإذن «فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه، كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه. ويجب الاقتصار في الاستعانة على فهمه على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة، فبه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية. فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضل عن فهمه»(٩٠). ولا شك أن الشاطبي يشير هنا ليس فقط إلى مسلك الباطنية في التأويل بل أيضاً إلى مسلك أصحاب التفاسير الموسوعية كتفسير فخر الدين الرازي الذي أشرنا إليه في الفصل السابق(٩١).

٣ ـ وأما النوع الثالث من المقاصد فهو قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها. والقاعدة الكلية في هذا الشأن هي أن «ما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً وإن جاز عقلاً»(٩٢). وبناء عليه فـ «الأوصاف التي طبع عليها الإنسان سواء كانت ظاهرة كالشهوة إلى الطعام والشراب أو خفية كالعاهات والأمزجة والحالات النفسية كالغضب والشجاعة والجبن... كل ذلك لا تكليف فيه. ومن ذلك أيضاً فقه الأوصاف الباطنة كلها أو أكثرها من الكبر والحسد وحب الدنيا والجاه وما ينشأ منها من آفات اللسان....» وكذلك «فقه الأوصاف الحميدة كالعلم والتفكر والاعتبار واليقين والمحبة والخوف والرجاء واشباهها مما هو نتيجة عمل»، كل هذه الأوصاف التي جعلها الغزالي موضوعاً لكتابه «إحياء علوم الدين» أوصاف لا تكليف فيها لا بالمنع ولا بالطلب لأن «الأوصاف القلبية لا قدرة للإنسان على اثباتها ولا نفيها... وإن جاء في الظاهر ما يظن منه ذلك فمصروف الى غير ذلك مما يتقدمها أو يتأخر عنها أو يقارنها»(٩٣).

٤ ـ وأما النوع الرابع والأخير من المقاصد الراجعة إلى قصد الشارع» فهو قصده من دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، والقاعدة الكلية في هذا الشان ان «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً»(٩٤)، وبالتالي فلا «يصح لأحد أن يدعي على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشهي العباد وأغراضهم إذ لا تخلو أحكام الشرع من الخمسة»(٩٥) التي هي الواجب والمحرم والمباح والمندوب والمكروه. وإذا نظرنا إلى مقاصد الشريعة من هذه الزاوية وجدناها ضربين: مقاصد أصلية ومقاصد تابعة. الأولى هي «التي لا حظّ فيها للمكلف وهي الضروريات المعتبرة في كل ملّة. وإنما قلنا إنها لا حظّ فيها للعبد من حيث هي ضرورية لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة لا تختص بحال دون حال ولا بصورة دون صورة ولا بوقت دون وقت»(٩٦). أما المقاصد التابعة «فهي التي روعي فيها حظ المكلف. فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات»(٩٧).

---

(٩٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧١ ـ ٨٢ وما بعدها.

(٩١) وما يقوله الشاطبي هنا ينسحب على ما يفعله بعض الكتاب المعاصرين الذين «يكتشفون» في القرآن جميع الكشوف العلمية الحديثة.

(٩٢) الشاطبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٧.

(٩٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٩ ـ ١١١.

(٩٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٨.

(٩٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٠

(٩٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٦.

(٩٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٨.

تلك هي أنواع المقاصد الراجعة إلى قصد الشارع. أما المقاصد الراجعة إلى قصد المكلف فجملة أمور منها «أن الأعمال بالنيّات والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات»(٩٨)، ومنها أن على المكلف أن يجري في أفعاله على مقتضى القصد من الشريعة وهي أنها «موضوعة لمصالح العباد على الاطلاق والعموم»(٩٩).

وبعد فلم يكن هدفنا تقديم عرض مفصل عن مختلف جوانب مشروع الشاطبي لـ «تأصيل أصول علم الشريعة» حسب تعبيره، فذلك ما لا تتسع له فقرة من فصل بل ولا فصل من كتاب. لقد كان كل طموحنا هنا منحصراً في التعريف بالجانب المنهجي الذي يميز هذا المشروع. وكما لا بد أن يكون القارىء قد لاحظ ذلك بنفسه فقد توخينا في هذا المجال إبراز **ثلاثة عناصر** تؤسس تفكير الشاطبي ومنهجيته، وهي عناصر لم يكن لها حضور تأسيسي، بل ولا أيّ نوع من الحضور، في الحقل المعرفة البياني. هذه العناصر هي: **مفهوم المقاصد، ومفهوم الكلي، والطريقة التركيبية.**

لقد كان الفكر الأصولي منذ الشافعي إلى الغزالي «يطلب المعاني من الألفاظ» حسب عبارة هذا الأخير معرضاً اعراضاً يكاد يكون تاماً عن «مقاصد الشرع». وكان مفهوم الكلي غائباً تماماً عن الحقل المعرفي البياني، وقد أدى غيابه إلى مشكلة «الأحوال» في علم الكلام، المشكلة التي أوقعت النظام المعرفي البياني في أزمة خانقة كما أبرزنا ذلك في حينه. أما في أصول الفقه فلم يكن من الممكن أن يتبلور مفهوم «الكلي» في أرجائه لأن ما كان يؤسس أصول الفقه هو القياس، والقياس هو حمل جزء على جزء حملاً يبحث له عما يبرره بالسبر والتقسيم، أي بتحليل الجزء المقيس والجزء المقيس عليه إلى «أجزاء» هي صفات كل منهما، والبحث فيها عن «جزء» واحد يصلح أن يكون هو «المعنى» أو الأمارة أو «العلة» - والكل بمعنى واحد - الذي يصلح أن يكون مبرراً للحكم. وأما الطريقة التركيبية التي قوامها الانتقال من جزئيات إلى الكلي الذي ينتظمها، وذلك بواسطة الاستقراء، فإنها لَعمري الطريقة العلمية حقاً. إنها الخطوة التي يتجاوز بها الفكر العلمي مرحلة المماثلة بمختلف أنواعها بما فيها قياس الفقهاء. وإنه لمما يثير التقدير والإعجاب معاً أن الشاطبي قد انتبه إلى نقطة الضعف في هذه الطريقة، الطريقة الاستقرائية التركيبية، فألحّ على ضرورة مراعاة العلاقة الجدلية بين الكلي وجزئياته، وذلك باعتبار الكلي عند الحكم على الجزئيات التي يتكون منها، واعتبار الجزئيات عند الأخذ بالكلي الذي ينتظمها، كما أبرزنا ذلك آنفاً.

لقد دشّن الشاطبي نقلة ابيستيمولوجية هائلة في الفكر الأصولي البياني العربي، نقلة كانت جديرة حقاً بأن تحقق المشروع الحزمي الرشدي: تأسيس البيان على البرهان، وذلك انطلاقاً من مركز الدائرة البيانية نفسها: علم الشريعة. ولكن النقلة التي بشّر بها الشاطبي

---

(٩٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢٣.

(٩٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٣١.

في ميدان علم الشريعة بقيت مثلها مثل النقلة التي بشر بها ابن رشد في ميدان الحكمة بدون قابلة، بدون مستقبل، تماماً مثل النقلة التي بشر بها ابن خلدون في ميدان ثالث بقي ينظر إليه داخل الثقافة العربية الإسلامية على انه يقع خارج شجرة العلوم، النقلية منها والعقلية. إنه ميدان الاخبار، غير الشرعية، ميدان «فن التاريخ». لننظر إذن كيف حاول ابن خلدون من جهته تأسيس البيان «الاخباري» على البرهان.

- ٤ -

في السنة التي توفي فيها الشاطبي، سنة ٧٩٠ هـ كان قد مضى نحو عشرة أعوام فقط على انتهاء ابن خلدون من تأليف مقدمته(٧٧٩ هـ). ومن غير المحتمل أن يكون ابن خلدون قد اطلع على «موافقات» الشاطبي. إن كل الدلائل تؤكد أن أياً منهما لم يتأثر بصاحبه وإنما قد عملا، كل بمفرده، على تحقيق المشروع الحزمي الرشدي، كلّ في ميدانه. لقد أراد الشاطبي أن يجعل من الشريعة علماً بتأسيسها على البرهان، أما ابن خلدون فلربما كان طموحه أكبر لأنه أراد أن يجعل من التاريخ علماً وذلك بتأسيسه هو الآخر على البرهان، ولكن مع هذا الفارق وهو أنه إذا كان تأسيس الشريعة على البرهان قد تطلّب من الشاطبي خطوة واحدة، ولكنها أساسية، وهي توظيف الطريقة البرهانية وقد كانت معروفة ناضجة (= المنطق) توظيفاً يمكن من «تأصيل أصول الشريعة»، وهذا جانب الإبداع والأصالة في عمله، فإن تأسيس التاريخ على البرهان كان يتطلّب من ابن خلدون خطوتين اثنتين: كان عليه أن يخترع الطريقة البرهانية الصالحة للتطبيق في ميدان التاريخ، أي «منطقاً» جديداً خاصاً بالتاريخ، وكان عليه أن يوظف هذا المنطق الجديد توظيفاً ينقل التاريخ فعلاً من ميدان اللاعلم إلى مستوى العلم. أما الخطوة الأولى فقد استطاع ابن خلدون إنجازها، وأما الخطوة الثانية فقد أخفق فيها. لقد نجح ابن خلدون في اكتشاف علم جديد يصلح أن يكون ـ على الأقل من وجهة نظره ـ «معياراً صحيحاً يتحرّى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه»(١٠٠)، ولكنه فشل في تطبيق هذا «المعيار» (= قارن «معيار العلم» = المنطق) في مؤلفه التاريخي الضخم الذي بقي مع ذلك يحتفظ بأهمية كبرى نظراً للمادة التاريخية التي انفرد بتسجيلها وهي المتعلقة بتاريخ شمال افريقية(١٠١).

ومهما يكن فنحن لسنا هنا بصدد الموازنة بين الرجلين وإنما أردنا التأكيد على أنهما ينتميان كلاهما إلى مشروع فكري واحد قوامه تأسيس البيان على البرهان، المشروع الذي سجل ابن حزم بطرحه لحظة جديدة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، اللّحظة التي بدأت

---

(١٠٠)أبو زيد عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، **المقدمة**، تحرير علي عبدالواحد وافي (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥) ج ١، ص ٤١٣.

(١٠١) بصدد هذه المسألة، انظر: محمد عابد الجابري، **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، الفصل ٨، الفقرة ٢.

تعطي ثمارها مع ابن رشد ثمّ مع الشاطبي وابن خلدون. وإذا كنا قد أسهبنا القول شيئاً ما في شرح الكيفية التي عمل بها كل من ابن حزم وابن رشد والشاطبي على تحقيق هذا المشروع، فإنّنا لن نكون هنا في حاجة إلى تفصيل القول في مشروع ابن خلدون فهو معروف، وقد كانت لنا مساهمات في التعريف به[١٠٢]. ولذلك سنقتصر هنا على التذكير بالأساس الابيستيمولوجي للمشروع الخلدوني.

أمّا أن يكون ابن خلدون قد صدر في مشروعه عن نفس الشاغل ونفس الطموح الذي صدر عنه ابن حزم وابن رشد والشاطبي، أعني تأسيس البيان على البرهان، البيان الاخباري، بيان التاريخ هذه المرة وليس البيان الفقهي أو الكلامي، فهذا ما تكفي لابرازه مقارنة سريعة بين المنهج الذي أصله ذلك الذي يمكن اعتباره بحق، في ميدان التاريخ في الإسلام بمثابة الشافعي في أصول الفقه، أعني محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠ هـ، وبين المنهج الذي أعلن عنه ابن خلدون. يقول الطبري في مقدمة كتابه تاريخ الرسل والملوك شارحاً منهجه وطريقته: وليعلم الناظر في كتابنا هذا أنّ اعتمادي في كل ما احضرت ذكره فيه، مما شرطت أني راسمه فيه، إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى رُواتها منه، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين وما هو كائن من أنباء المحدثين غير واصل إلى مَنْ لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا باخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقل والاستنباط بفكر النفوس. فما يكون في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحّة ولا معنى في الحقيقة فليعلم أنه لم يأتِ في ذلك من قبلنا وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وإنما أدّينا ذلك على نحو ما أُدِيَ الينا».

يعلن الطبري اذن بصريح العبارة أن التاريخ لا مجال فيه لـ «ما ادرك بحجج العقول» وإنما المعوَّل عليه فيه هو «اخبار المخبرين ونقل الناقلين» وأن المؤرخ غير مسؤول عما ينقله من أخبار قد لا يقبلها العقل لأن العهدة في ذلك على الراوي، كما يقال. ويمكن أن نضيف: إن دور المؤرخ ينحصر، مثل دور جامع الحديث، في ضبط السند إن أمكن والتحقق من صدق الراوي باللجوء إلى منهج المحدثين: التعديل والتجريح. والمعتمد عليه في هذا المنهج كما نعرف ليس العقل بل شهادة الآخرين أي النقل أيضاً. وإذن فالبيان «التاريخي» كان يعتمد النقل اعتماداً كلياً، سواء على مستوى جمع المادة أو على مستوى التحقق من صدق رواتها، فلم يكن هناك مجال للممارسة العقلية كما كان الشأن في النحو والفقه والتحليل البلاغي، إنه لم يكن يدخل ضمن العلوم البيانية الاستدلالية، ولذلك لم يكن له، كمنهج، مكان في دراستنا هذه. أما الرؤية التي كان يصدر عنها المؤرخون فهي تلك التي كانت تؤطر المفكرين البيانيين جميعهم، الرؤية البيانية «العالمة» كما شيدها المتكلّمون، وقد أشرنا إلى ذلك في حينه.

كان ذلك هو حال فن التاريخ منهجاً ورؤية في الثقافة العربية الإسلامية قبل ابن خلدون. أما مع هذا الأخير فالوضع يختلف تماماً. لقد أراد صاحب «المقدمة» أن يرتفع بهذا

---

(١٠٢) انظر: المصدر نفسه. انظر أيضاً: الجابري، «ابيستيمولوجيا المعقول واللامعقول،» و «ما تبقى من الخلدونية،» في: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي.

«الفنّ» ـ فنّ التاريخ ـ من مجرّد سرد «أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال وتضرب بها الأمثال. . .» إلى عمل علمي قوامه «نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق» وبذلك يتحدد وضعه ومنزلته بأنّه «أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق»[١٠٣]. ولتحقيق هذه النقلة الابيستيمولوجية في هذا الميدان، ميدان الكتابة .التاريخية، لا بد من «تمحيص الأخبار» ويكون ذلك بعرضها على «طبائع العمران» فما وافقها قبل وما ناقضها رفض. ذلك «هو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. أما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح. وقد عدّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ، وتأويله بما لا يقبله العقل».

ويضيف ابن خلدون موضّحاً الفرق بين الأخبار الشرعية (= الحديث) التي يكفي فيها التعديل والتجريح وبين الأخبار التاريخية التي لا يكفي فيها ذلك، فيقول: «وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف انشائية (= أوامر ونواه) أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها. وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط وفائدة الخبر ـ مقتبسة ـ منه ومن الخارج بالمطابقة». والنتيجة هي أنه إذا كان ذلك كذلك «فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الإخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضاً لا يعتدّ به وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الاخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. . . وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه». ثم يضيف مباشرة: «وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا»، وهو القسم الأكبر مما يعرف اليوم باسم: مقدمة ابن خلدون[١٠٤].

تأسيس البيان التأريخي، بيان «الأخبار عن الواقعات» على اعتبار مطابقتها لـ «طبائع العمران»؟ هل أصبح القول بـ «**الطبائع**» شيئاً مقبولاً في الدائرة البيانية الأشعرية التي ينتمي إليها صاحب المقدمة؟ ويجيب ابن خلدون: ان «**للعمران طبائع في أحواله**»[١٠٥]، ذلك «لأنّ كل حادث من الحوادث (= **المخلوقات**) ذاتاً كان أو فعلاً (= وبالأحرى صفة) لا بد له من طبيعة تخصّه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله»[١٠٦]. ولكن، ومبدأ التجويز، والعادة؟ ويجيب ابن خلدون: «ان

---

(١٠٣) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٣٥١.

(١٠٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١٢ ـ ٤١٣. هذا ومعروف ان ما يسمى الآن بـ «مقدمة ابن خلدون» تضم خطبة الكتاب والمقدمة التي جعل عنوانها: «المقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والالماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها». والكتاب الأول، وهو القسم الأكبر، وموضوعه بيان «ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية».

(١٠٥) ابن خلدون، **المقدمة**، ج ١، ص ٣٥٢.

(١٠٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١٠.

الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونها»[107]. وإذن فلقد حل مفهوم «مستقرّ العادة» محل مفهوم «العادة» وأصبحت الأسباب لا مجرد وسائط بل أسباب وجود عنها يتمّ كون الشيء. ويقرر ابن خلدون في مكان آخر من مقدمته أن «خرق العادة» كان في زمن النبي فقط، أما بعد ذلك فقد «ذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان»[108]، أي صارت القوانين الطبيعية مطردة في مجال الطبيعة والقوانين الاجتماعية مطردة في مجال العمران. . . ولنقل في مجال الشريعة أيضاً. . .

ذلك أن فكرة «المقاصد» التي وظفها ابن رشد في مجال العقيدة وبنى عليها الشاطبي مشروعه الرامي إلى «تأصيل أصول علم الشريعة»، ان فكرة المقاصد هذه حاضرة أيضاً كمفهوم موجّه في فكر ابن خلدون. نجدها عنده كفكرة موجهة في مناقشته لمسألة الحكمة في اشتراط النسب القرشي في الخلافة حيث يقول: «إن الأحكام الشرعية كلّها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها. . . وإذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي (ص) كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة والتبرك بها حاصلاً، لكن التبرّك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها، وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة» وهذه العصبية كانت في قريش زمن النبي ولذلك اشترط النسب القرشي في الخلافة، فالمصلحة هنا، وهي القدرة على الحماية والمطالبة، هي التي استوجبت اشتراط هذا الشرط في ذلك الوقت[109].
هذا ولا بد من التأكيد على أن مفهوم «المقاصد» يتكرر في الخطاب الخلدوني كمفهوم موجّه. نجده مثلا في نقده للمؤرخين السابقين له وبالخصوص المتأخرين منهم الذين نزلوا بالكتابة التاريخية إلى مستوى تسود فيه الشكلية والاهتمام بالمظاهر والقشور «وإنما حملهم على ذلك: التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلفين الأقدمين والذهول عن تحري الأغراض من التاريخ»[110].

* * *

وبعد فلعلّ القارىء يتصوّر الآن بوضوح ما نعنيه بعبارة «تأسيس البيان على البرهان» التي جعلناها عنواناً لذلك الاتجاه الفكري التجديدي، العقلاني النقدي، الذي عرفته الثقافة العربية الإسلامية في الأندلس والمغرب ابتداء من ابن حزم وانتهاء بابن خلدون. إن الأمر يتعلّق فعلاً بلحظة جديدة تماماً في تاريخ الفكر العربي، لحظة تميزت بنقد الأساس الايبيستيمولوجي الذي قام عليه الحقل المعرفي البياني منذ عصر التدوين واقتراح أساس جديد

---

(107) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٣٥.
(108) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٦٥.
(109) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٢٤ ـ ٥٢٥. قارن الحاج ابن خلدون هنا على المقاصد والمصلحة على ما قرره الشاطبي من قبل. وقد أشرنا آنفاً إلى انه من غير المحتمل ان يكون احدهما قد اطلع على كتاب الآخر. وهذا يدل على وحدة التفكير التي تجمعهما والتي تجد أساسها في فكرة قصد الشارع كما وظفها ابن رشد.
(110) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٤٠٥.

توظّف فيه المفاهيم الابيستيمولوجية المؤسسة لعلم عصرهم، مفاهيم البرهان كمنطق وطبيعيات بصورة خاصة، توظيفاً يرتفع بالممارسة النظرية في الحقل البياني إلى مستوى الممارسة العلمية البرهانية.

وهكذا فبدلاً من طلب المعاني من الألفاظ والنظر إلى الحوادث والأشياء كأجزاء منفردة منفصل بعضها عن بعض والاتجاه بآلية التفكير إلى المقاربة بينها بقياس الجزء على الجزء، وبدلاً من القول بالجواز وإنكار السببية ونفي الطبائع وإهمال المقاصد... بدلاً من هذه المنطلقات التي كانت تؤسس البيان منهجاً ورؤية والتي تتنافى بطبيعتها مع التفكير المنطقي واليقين العلمي يقوم تيار التجديد في الأندلس والمغرب على منطلقات منهجية وتصوّرية أخرى مستمدَّة من الحقل المعرفي العلمي لذلك العصر، بل ولكل عصر، أعني الاستنتاج (أو القياس الجامع) والاستقراء ومفهوم الكلي، والكلّيات الاستقرائية، والعموم والاطّراد والسببية والمقاصد، وأخيراً وليس آخراً، النظرة التاريخية الخلدونية، وهي نظرة كانت جديدة تماماً ليس على الفكر البياني وحده، بل على الفكر الإنساني بإطلاق.

نعم يمكن أن نختلف مع ابن حزم أو ابن رشد أو الشاطبي أو ابن خلدون حول ما يقرّرونه من وجهات نظر في هذه المسألة أو تلك، فهذا لا يهمّ، ولا يهمّنا نحن هنا بالذات، إن ما يهمنا هو طريقة التفكير والمفاهيم الموظفة وكيفية توظيفها. وفي هذا المجال، وضمن هذا الإطار، لا نملك إلاّ أن نصدع بالحقيقة التالية، **وهي أنّ ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربي وتجديد للفكر الإسلامي** يتوقّف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة، مكتسبات القرن العشرين وما قبله وما بعده، بل أيضاً ولربما بالدرجة الأولى **يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون**، هذه النزوعات العقلية التي لا بد منها إذا أردنا أن نعيد ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تمكّننا من الانتظام فيه انتظاماً يفتح المجال للإبداع، إبداع العقل العربي داخل الثقافة التي يتكوّن فيها. إنه بدون التعامل النقدي العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قطّ من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات فكرنا العربي المعاصر، القطاع الذي ينعت بـ «الأصولي» حينًا وبـ «السلفي» حيناً آخر، كما أنه بدون هذه الممارسة العقلانية على معطيات تراثنا لن يكون في إمكاننا قط تأصيل العطاءات الفكرية التي يقدمها، أو بالإمكان أن يقدمها قطاع آخر من فكرنا العربي المعاصر القطاع الذي يدعو إلى الحداثة والتجديد. إنه باستعادة العقلانية النقدية التي دشّنت خطاباً جديداً في الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، وبها وحدها، يمكن إعادة بنينة العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة.

هل نحتاج إلى خاتمة أخرى لهذا القسم؟ هل نحتاج إلى عقد مقارنة بين مضمون اللحظتين المتزامنتين اللتين عاشهما الفكر العربي بين أوائل القرن الخامس وأواخر القرن

الثامن للهجرة: لحظة الغزالي والرازي والإيجي من جهة، ولحظة ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون من جهة أخرى؟

لنكتفِ بالقول إن اللحظة الأولى هي التي بقيت مستمرّة في تدهور وتراجع، أما اللحظة الثانية فقد ذابت وصارت نسياً منسيّاً، ولذلك فهي تنتظر اليوم من يعيد الحياة فيها. لننتقل اذن إلى خاتمة الكتاب.

خاتمة عامة

من أجل «عصر تدوين» جديد

- ١ -

لعل ما ينبغي البدء به في هذه الخاتمة هو التأكيد مجدداً على أننا نقصد بـ «العقل العربي» جملة المبادىء والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة وتفرضها عليهم كـ «نظام معرفي»، أي كجملة من المفاهيم والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية[1]. موضوعنا اذن هو جملة المبادىء والقواعد والمفاهيم والإجراءات التي يتحدّد بها في آن واحد كل من العقل العربي والثقافة العربية خلال فترة تاريخية «ما»: إن هذا يعني أننا نطابق بين بنية العقل العربي وبنية الثقافة العربية الإسلامية، بنيتها اللاشعورية، خلال فترة تاريخية معينة. وقد سبق أن برّرنا هذه المطابقة وحدّدنا لهذه الفترة بدايتها بعصر التدوين. أما نهايتها فتلك مسألة تركناها معلّقة، وسيكون من مهامّ هذه الخاتمة الفصل فيها بصورة ما.

لنبدأ أولاً بالتذكير بالخطوات التي خطوناها في بحثنا هذا.

لقد نظرنا إلى الثقافة العربية الإسلامية ككلّ، وميّزنا فيها بين ثلاثة قطاعات يشكل كلّ منها حقلاً معرفياً متميزاً أعني عالماً من التصورات والمعارف يكفي نفسه بنفسه، أو على الأقل يقدّم نفسه كذلك، ويدخل في علاقة منافسة وصدام مع عوالم معرفية أخرى، ونظرنا إلى هذه الحقول المعرفية الثلاثة، لا من خلال مضمونها الايديولوجي أو محتواها الميتافيزيقي، بل من خلال نظامها المعرفي: بمعنى أن مركز اهتمامنا لم يكن تحليل العقائد والمذاهب الفكرية والمقارنة بينها بل تحليل الأسس التي تستند عليها عملية تحصيل المعرفة وترويجها داخل كل حقل. وبما

---

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، الفصل ٢، فقرة ١.

أننا قد اخترنا أن يكون تحليلنا تحليلاً ملموساً لمعطيات ملموسة، وليس مجرد تحليل صوري، فلقد كان لا بدّ من التعامل مع المحتوى المعرفيّ الخاص بكل حقل نوعاً من التعامل: لقد تعاملنا معه كمادة معرفية يلابسها هذا النظام المعرفي أو ذاك وليس كمضمون ايديولوجي سياسي أو ديني أو فلسفي. وبما أن نصوص هذه المادة المعرفية غير متداولة بين عموم المثقفين، الذين يتوجه إليهم هذا الكتاب، وبعضها لا يتم الحصول عليه بسهولة، فقد ارتأينا أن نجعل تحليلنا مستمداً من النصوص / المصادر ومعتمداً عليها، وعليها وحدها، كشهادات. . .

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد اخترنا أن نسمي كل واحد من الحقول المعرفية الثلاثة، وكذا النظام المعرفي الخاص به، باسم الفعل المعرفي الذي يؤسس عملية المعرفة داخله: **البيان، العرفان، البرهان**[٢]. وقد بدأنا تحليلنا لكل واحد من هذه النظم المعرفية الثلاثة بمدخل حاولنا فيه التعريف بطبيعة الفعل المعرفي المؤسس له، وذلك باعتماد معطيات حقله وحدها، متوخّين من ذلك التعرف عليه من داخله ومن خلال وجهة نظر أصحابه المشيِّدين له المُنافِحينَ عنه. ثم انتقلنا بعد ذلك إلى تحليل ما نعتبره العناصر الأساسية التي يتشكّل منها كل واحد من تلك النظم المعرفية بوصفه منهجاً ومفاهيم ورؤية تقوم بينها علاقات من نوع العلاقات التي تقوم بين عناصر البنية الواحدة: علاقات تبادل التحديد والتأثير. وقد عمدنا إلى صياغة هذه العناصر على صورة أزواج من المفاهيم تؤسس المنهج والرؤية داخل كل نظام، فكانت النتيجة مجموعات من الأزواج الابيستيمولوجية تشكّل كلّ مجموعة منها بنية معرفية خاصة ويدخل كل زوج من كل مجموعة في علاقة تكافؤ وموازنة مع زوج مماثل في المجموعتين الأخريين.

وهكذا **فالبيان كفعل معرفيّ** هو الظهور والإظهار والفهم والإفهام، **وكحقل معرفيّ** هو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية الإسلامية «الخالصة»، علوم اللغة وعلوم الدين. وتتركز الممارسة النظرية داخله على وضع قوانين لتفسير الخطاب المبين، الخطاب القرآني أساساً، واقتراح «مقدمات عقلية» لتأسيس مضمون ذلك الخطاب، مضمونه الديني خاصة، تأسيساً «عقلياً»: جدلياً، حِجاجياً. **والبيان كنظام معرفي** هو جملة من المبادىء والمفاهيم والاجراءات التي تعطي لعالم المعرفة ذاك بنيته اللاشعورية: أعني المحددات والسلطات التي تحكم وتوجه المُتَلَقّي للمعرفة المنتج لها، داخل الحقل المعرفي البياني، دون أن يشعر بها، دون أن يختارها. وقد محورنا تحليلنا لهذه المبادىء والمفاهيم والاجراءات حول ثلاثة أزواج معرفية رئيسية هي: اللفظ/المعنى، الأصل/الفرع، الجوهر/العَرَض. الأول والثاني يحددان منطلقات التفكير ومنهجه، والثالث يؤسس الرؤية ويؤطرها.

---

(٢) محتفظين بهذا الترتيب، وقد سبق أن أوضحنا انه الترتيب التكويني التاريخي داخل الثقافة العربية الإسلامية انظر: المصدر نفسه.

وأما العرفان كفعل معرفي فهو ما يسمّيه أصحابه بـ «الكشف» أو «العيان»، **وكحقل معرفيّ** هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذي تقوم على هامشه لتقدّم له ما يعتقده العرفانيون أنه «الحقيقة» الكامنة وراء ظاهر نصوصه. وبما أن الإسلام عقيدة وشريعة يحدّدهما نص أساسي هو القرآن، وبما أن هذا النص قد جاء «بلسان عربيّ مبين»، وبما أن الشريعة الإسلامية عبادات ومعاملات يرتبط فيها الديني بالاجتماعي والسياسي في أكثر من جانب، فإن الحقل المعرفيّ العرفانيّ في الإسلام قد تأسس بالارتباط بالنص أي باللغة وبالشريعة أي بالسياسة. ومن هنا كانت الممارسة النظرية داخله توظف اللغة وتخدم السياسة. وقد تأدينا من هذه الملاحظة إلى محورة جملة المبادىء والمفاهيم والإجراءات التي يتكون منها **النظام المعرفي العرفاني** في الثقافة العربية الإسلامية حول قطبين رئيسيين: أحدهما يستثمر اللغة بتوظيف الزوج الظاهر/الباطن الذي يُكافىء ويوازن الزوج اللفظ/المعنى في النظام البياني، والثاني يخدم السياسة ويستثمرها في نفس الوقت، صراحة أو ضمناً، وذلك بتوظيف الزوج الولاية/النبوة الذي يكافىء ويوازن الزوجين الأصل/الفرع، والجوهر/العَرَض، في النظام البياني.

وأما البرهان كفعل معرفي فهو استدلال استنتاجي (مقدمات فنتائج تلزم عنها) **وكحقل معرفي** هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدر إلى الثقافة العربية عبر الترجمة، ترجمة كتب أرسطو خاصة. وبما أن هذا الحقل المعرفي قد نقل إلى الثقافة العربية من أجل مناصرة البيان الذي يُؤسسها أصلاً، ضداً على العرفان الذي كان يغزوها من الداخل[٣]، فلقد كان لا بد أن تتأثر الممارسة النظرية البرهانية في الإسلام بهذا الوضع: لقد كان لا بد من العمل على ترتيب العلاقة بين البيان والبرهان على صعيد المنهج (النحو والمنطق) وكان لا بدّ من ترتيب العلاقة بينهما على صعيد الرؤية كذلك (علم الكلام والفلسفة). ومن هنا تأدينا إلى محورة اشكالية **النظام المعرفي البرهاني** في الثقافة العربية الإسلامية في هذه المرحلة، مرحلة النقل والتبيئة، حول قطبين: أحدهما يخصّ المنهج ويوظف الزوج الألفاظ/المعقولات الذي يكافىء ويوازن الزوج اللفظ/المعنى في النظام البياني، والآخر يخص الرؤية ويوظف الزوج الواجب/الممكن الذي يكافىء الزوجين البيانين الأصل/الفرع والجوهر/العَرَض.

لقد حلّلنا هذه النظم المعرفية الثلاثة كُلًّا على حدة، فلم نتعرض لعلاقة التداخل بينها طوال مرحلة تكونها واستكمال نضجها، بل لقد اعتبرنا ما كان بينها من تأثير متبادل أو احتكاك أو اصطدام، خلال مرحلة التكوين، على أنه جزء من عملية التكوين ذاتها. وكما يحدث دائماً، وفي كافة المجالات، فإنه عندما تستنفد عملية التكوين جميع الإمكانيات الدينامية القادرة على التغطية على الأزمات أو على تأجيلها أو تحويلها فإن الوضع يتغير رأساً على عقب: فالتأثير يتحوّل إلى تفجير والاحتكاك يؤول إلى الاصطدام، وذلك ما حصل بالفعل، لقد استفحلت مع بداية القرن الخامس الهجري أزمة البيان الداخلية ولم تجدِ

---

(٣) المصدر نفسه، خاصة الفصل ١٠.

محاولات كل من القاضي عبدالجبار المعتزلي وأبي المعالي الجويني الأشعري شيئاً: لقد حاول كل منهما أن «يصحح» مذهبه بجمع آراء الأصحاب والأساتيذ والمفاضلة بينها وتأييد ما يبدو منها أكثر قدرة على مواجهة الأزمة. هذا في حين أنّ الأمر كان يتطلب طرح مشكلة الأسس وبالتالي العمل على إعادة التأسيس، إعادة تأسيس البيان. أما بالنسبة للعرفان والبرهان فالأمر يختلف: لقد كان القرن الخامس الهجري هو العصر الذي توجت فيه عملية المصالحة بين البيان والعرفان، وكان ذلك مع القشيري خاصة، وبين العرفان والبرهان وكان ذلك مع ابن سينا. ويأتي الغزالي ليتوّج كل ذلك بعملية «التفكيك» التي مارسها، مما فسح المجال لذلك التداخل التلفيقي الذي تحدثنا عنه في فصل خاص، والذي طبع، ويطبع، الثقافة العربية الإسلامية منذ القرن الخامس الهجري.

وطوال مرحلة التداخل التلفيقي هذه، التي ما زالت آثارها قائمة إلى اليوم، ظلت نفس السلطات التي تحكم العقل العربي والفكر الإسلامي هي هي. وكلّ الفرق بين المرحلتين، مرحلة التداخل التكويني ومرحلة التداخل التلفيقي هو أن العقل العربي في المرحلة الأولى كانت تتجاذبه ثلاثة نظم معرفية يريد كل منها أن يستقل به. وكان الصراع بين هذه النظم يفسح المجال لهذا العقل ليمارس نوعاً من الفعالية داخل كل حقل على حدة. أما في المرحلة التالية فقد أزيلت الحواجز وأصبح العقل العربي محكوماً بسلطات تلك النظم، ولكن لا بوصفها نظماً معرفية مستقلة، بل بوصفها نظماً مفكّكة تداخلت سلطاتها المعرفية وأصبحت تشكّل ما يمكن أن يطلق عليه اسم «البنية المحصّلة»، وهي البنية التي تشكلت من تداخل الأزواج المعرفية التي كانت تقوم عليها تلك النظم. وقد سهل عملية التداخل هذه، بل عمليّة «التحصيل» ذلك التكافؤ الذي أشرنا إليه قبل والذي يقوم بين تلك الأزواج: بين اللفظ/المعنى، والظاهر/الباطن والألفاظ/المعقولات وبين الأصل/الفرع والجوهر/العرض والولاية/النبوّة والواجب/الممكن.

تبقى أخيراً تلك الإطلالة الخاصة التي قمنا بها على الاتّجاه التجديدي الذي عرفته الأندلس والمغرب منذ أوائل القرن الخامس الهجري نفسه مع ابن حزم، الاتجاه الذي تكشّف لنا عن مشروع ثقافيّ عامّ يرمي إلى إعادة تأسيس البيان على البرهان. لقد أبرزنا في هذا الاتجاه طابعه العقلاني النقدي وكشفنا الغطاء عن وحدة التفكير التي تجمع أقطابه (ابن حزم وابن باجة وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، ويمكن أن نضيف آخرين مثل ابن مضاء القرطبيّ في ميدان النحو وابن بصّال في ميدان الفلاحة التجريبية والبطروجي في ميدان الفلك، إلى آخرين غيرهم) وهي، أي وحدة التفكير بين هؤلاء، تتجلى أقوى ما تتجلّى في توظيف جملة من المبادىء والمفاهيم والإجراءات المعرفية التي كانت تؤسس التفكير العلمي البرهاني في ذلك العصر ولا زالت تؤسسه إلى اليوم. يتعلّق الأمر باعتماد الاستنتاج والاستقراء بدل قياس الغائب على الشاهد، واعتماد المقاصد بدل دلالات الألفاظ، والقول بالسببية واطّراد الحوادث بدل القول بالتجويز و«العادة». . . الخ.

غير أن هذا الاتجاه التجديدي الذي عرفته الأندلس والمغرب والذي بقي، لمدة تزيد

على ثلاثة قرون، يغالب ذلك التيار الجارف، تيار التداخل التلفيقي المكرِّس للتقليد في عالم البيان وللظلامية في عالم العرفان وللشكلية في عالم البرهان، أقول إن هذا الاتجاه التجديدي قد بقي يتيماً في عصره: لقد كان بمثابة لهيب الشمعة الذي يتوهج لحظة انطفائها. إن رياح التاريخ، تاريخ العلم وتاريخ التقدم كانت قد تحولت إلى أوروبا فبقي العقل العربي محكوماً بنفس السلطات التي أفرزتها عملية البناء الثقافي العام التي شهدها عصر التدوين والتي كرستها كـ «بنية محصلة» عملية التداخل التلفيقي التي دشنها الغزالي واكتملت مع الرازي وما زال مفعولها قائماً إلى اليوم.

هذه البنية المحصّلة من النظم المعرفية الثلاثة كانت ثاوية وراء هذه النظم يوم كانت نظماً مستقلة متنافسة، تماماً مثلما ظلت تمارس فعلها من وراء ذلك الركام المعرفي الذي تكوّم بفعل عملية التداخل التلفيقي الذي عرفته تلك النظم بعد تفككها لأنها، أي تلك البنية صلة، ليست شيئاً آخر غير السلطات المعرفية التي تؤسس التفكير وتوجّهه داخل الثقافة العربية الإسلامية ككل. إنها كانت وما تزال تشكل البنية المعرفية اللاشعورية لهذه الثقافة. وإذا كنّا قد تعاملنا مع هذه البنية، خلال الفصول الماضية، على أساس تجلياتها القطاعية فحللناها داخل الحقل المعرفي البياني وبواسطة معطياته وحدها، ثم داخل الحقل المعرفي العرفاني ومن خلال معطياته، الإسلامية خصوصاً، وأخيراً داخل الحقل المعرفي البرهاني ومن خلال انخراط أصحابه في إشكاليات الحقلين السابقين. إذا كنّا قد سلكنا في بحثنا هذا المسلك الاستكشافي الاستقرائي ـ التعليمي حتى! فإنه بإمكاننا الآن أن نتعامل مع عناصر هذه البنية المحصلة وسلطاتها على أساس أنها «**ما يبقى**» في فكر الإنسان العربي، أقصد الشخص البشري المنتمي للثقافة العربية «**بعد أن ينسى كل شيء**» تَعلمَه فيها من معارف، أي على أساس أنها عقله **المكوَّن**: **العقل العربي** موضوع بحثنا. إننا بهذه العملية العكسية سنستأنف النظر في موضوعنا، سننظر إليه من خلال النتائج التي توصلنا إليها طلباً لنتيجة أخرى أعم تربط الواقع الراهن للعقل العربي بماضيه وتفسح المجال ـ ربما ـ لتبين الطريق إلى تحريره من قيود عصر التدوين «القديم» والشروع في تدشين عصر تدوين جديد.

ـ ٢ ـ

ما ندعوه هنا بـ «**البنية المحصَّلة**» من النظم المعرفية الثلاثة هي نفسها الازواج الابيستيمولوجية المكوّنة لتلك النظم، ولكن مع هذا الفارق: وهو أننا عندما نتحدّث عن بنية فإننا نتحدّث عن منظومة من العلاقات تقوم بين عناصر. وإذن فالمهمّ ليس العناصر نفسها كمعطيات مشخّصة بل المهم هو دورها ووظيفتها في سياق الكل الذي تنتمي إليه. وبالنسبة لموضوعنا فالمهمّ من العناصر المكوّنة للبنية المحصلة التي نتحدّث عنها هو قوتها الابيستيمولوجية أعني السلطة المعرفية التي تمارسها على العقل الذي تؤسسه: العقل العربي. وإذا عدنا الآن إلى التحليل الذي قدّمناه في الفصول السابقة عن النظم المعرفية الثلاثة ونظرنا إلى مجموعات الأزواج الابيستيمولوجية التي تتكوّن منها من زاوية التكافؤ الذي يقوم بينها

والذي يسمح بالنظر إليها كعناصر مشتقة من بنية/أم واحدة هي البنية المحصلة التي نتحدث عنها، أمكن إرجاعها إلى ثلاث سلطات رئيسية هي العناصر الأساسية التي تشكلت منها بنية العقل العربي انطلاقاً من عصر التدوين. وهذه السلطة هي:

١ ـ سلطة اللفظ

أ) اللفظ ككائن مستقلّ عن المعنى، مستعمَل أو مهمل، واللفظ كقالب منطقي يزيد معناه بالزيادة في حروفه، واللفظ كمشتق يتضمن معنى المقولة، واللفظ كمتصرف في المعنى وكمحدد لجهة نحوية/منطقية، واللفظ كنص يستثمر فيميز فيه بين منظوم ومفهوم، بين منطوق ومعقول، بين المعنى الظاهر والمعنى المُراد، بين ما يؤوَّل وما لا يؤوَّل، واللفظ كـ «نَظْم» يدخل في مفاضلة مع المعنى باعتبار أن «المعاني لا يقع فيها تزايد» وأن الفضيلة والمزية في كيفية ضم الألفاظ بعضها إلى بعض، في كيفية تعليق الكلم بعضها ببعض، حتى يتأتّى الانتقال من المعنى إلى معنى المعنى. وبعبارة قصيرة اللفظ كنظام خطاب يؤسس نظام العقل.

ب) اللفظ «كظاهر» يثوي وراءه «باطن»، و «كتنزيل» يحتاج إلى «تأويل»، و «كاشارة» تختفي وراءها «حقيقة»، و كعبارة وهمية تقوم وراءها «حقيقة الهية». . . الخ.

٢ ـ سلطة الأصل

أ) الأصل كمصدر للمعرفة: وهو إما سلطة سلف تتجسم في المرويات والإجماع وتكتسب قوّتها من اطّرادها عبر العصور اطراداً يجعل منها «عادة مستقرة»، لها من القوة ما لـ «العادة» الطبيعية، أي ما لقوانين الطبيعة. وإما سلطة إلهية منحها الله لـ «وليّ الأمر»، الإمام الذي ينتظم في النور المحمدي، لا بل في عمود النور الذي هو «الحبل المذكور أن طرفه بيد الله وطرفه الثاني بيد الإمام»، والذي هو «مجرى الوحي على ممر الدهور» يستقي منه الإمام «حقائق التأويل قبل أن ينطق الرسول بالتنزيل» ويأخذ منه «علم ما كان وما هو كائن وما سيكون». وإمّا ولاية خصّ الله بها «الأصفياء» من خلقه، أصحاب الأحوال والأسرار الذين وحدهم يَرثون علوم الأنبياء فيعرفون «الباطن» الذي وراء كل «ظاهر» و «الحقيقة» الثاوية وراء «الشريعة»، هؤلاء الذين منهم «أنبياء الأولياء» الذين يقيم الله لهم مظهر محمد فيأخذون من جبريل نفس ما أخذ ويكتسبون بذلك قدرة وصلاحية لتصحيح الحديث بالكشف ومخاطبة الرسول نفسه، وليس بالسند. . . الخ.

ب) والأصل كـ «مثال سبق» يقاس عليه «فرع» لوجود معنى يجمع بينهما، أو كـ «شاهد» يستدل به على «غائب» لوجود «دليل» أو «امارة»، أو كـ «مثل» يرمز إلى «ممثول» تربطه به لا علاقة المشابهة بل المشابهة في العلاقة فقط، مما يفسح المجال لتنويع المعاني وتكثير الممثولات حسب المقام. وتتمثل قوة الأصل في جميع الأحوال في كونه الطرف المعطى الذي

يقاس عليه، ذلك أن القائس لا يبتدىء الحكم، وإنما يقدر الشيء بمثله (قياس بيانيّ) أو يذكره نظير بنظيره (قياس عرفاني)، والعملية واحدة: المماثلة.

٣ ـ سلطة التجويز

أ) التجويز البياني ويجد أصله الميتافيزيقي ـ الكلامي في تصور معيّن للإرادة الإلهية يقوم، كما يقول ابن رشد، على ما «يظهر في بادىء الرأي من أن اسم الارادة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشيء وضده»، فلزم من ذلك القول بأن الموجودات كلها جائزة أن تكون على ما هي عليه وعلى ضد ما هي عليه وبالتالي فلا علاقة ضرورية بين ما يعتبر سبباً وما يعتبر مسبَّباً سواء على مستوى الفكر أو السلوك البشريين أو على مستوى حوادث الطبيعة. ويجد هذا النوع من التجويز أساسه «النظري» في مبدأ الانفصال الذي تكرِّسه نظرية الجوهر الفرد: فالتصور الجزئي للمكان والزمان والحدث والفعل ولكل شيء في الوجود والقول بوجود خلاء بين الأجزاء مما يجعل العلاقة بينها علاقة تجاور فقط لا علاقة تأثير متبادل، هذا النوع من التصور لا مكان فيه للسببية بمعنى الاقتران الضروري بين السبب والمسبب، إذ هو يقتضي أنّ أيّ تأثير لا بد أن يكون صادراً من فاعل حرّ قادر يفعل ما يشاء وبالصورة التي يشاء.

ب) التجويز العرفاني ويجد أساسه في نفس التصور السابق للإرادة الإلهية، ولكن بينما يُسَخِّر التجويز البياني للإعلاء من قدرة الله على حساب قدرة الإنسان يوظف التجويز العرفاني لتبرير العرفان نفسه وتجلياته «الملموسة» من كرامات وخوارق... الخ. فالإرادة الإلهية المطلقة قادرة على إيجاد «الكرامات» للأولياء، قادرة على تمكينهم من «خرق العادات» و «قلب الطبائع» و «تحريك الجبال» و «التأثير» في الكائنات ليس الأرضية منها وحسب بل والسماوية أيضاً. دع عنك القدرة على «الغيبة» في الزمان و «السفر» فيه إلى ما قبل أو إلى ما بعد و «الغيبة» في المكان أو «التواجد» في مكانين في نفس الوقت... الخ الخ.

هذه السلطات الثلاث مترابطة متشابكة يستدعي بعضها بعضاً. **فسلطة اللفظ التي توجه الفكر إلى طلب المعاني من الألفاظ بدل البحث عن حقائق الأشياء تصرف العقل عن صياغة المفاهيم وتجعل نظامه بالتالي تابعاً لنظام الخطاب** بدل أن يكون انعكاساً تجريبياً لنظام الأشياء. وإذا عرفنا أنّ نظام الأشياء هو نفسه نظام السببية وأنّ «العقل ليس هو شيء أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة»[٤]، أدركنا كيف أن مبدأ السببية سيغيب تماماً، أو على الأقل سيكون حضوره باهتاً جداً، في عقل يتكوّن، لا من خلال التعامل مع نظام الأشياء، بل من خلال الانشداد إلى نظام الخطاب. وعندما يتعلق الأمر بخطاب يستمد قوته من التجوز في الكلام فإن المبدأ الذي سيؤسس هذا العقل لن يكون شيئاً آخر غير مبدأ التجويز. ذلك أنّ التجوّز في الكلام اذا كان يقوم فعلاً على «الملازمات بين المعاني» كما يقول السكاكي (= الانتقال من

---

(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، ج ٢، ص ٧٨٥.

ملزوم إلى لازم: الاستعارة، أو من لازم إلى ملزوم: الكناية)، فإنّ الأمر يتعلّق كما بيّنا ذلك في حينه لا بلزوم منطقي يعبر عن علاقة ضرورية بل بلزوم بيانيّ يعبر عن الإمكان، عن الجواز لا غير.

نعم، نحن نعرف أنّ العقل العربي قد تكوّن، أساساً، من خلال التعامل مع النصّ (في التفسير واللغة والكلام. . .). ونحن لا نطعن في هذا، لأنه على أية حال معطى تاريخيّ لا معنى للطعن فيه، ولكنّ الشيء الذي يجب أن يكون موضوعاً للفحص والنقد هو ذلك المسلك الذي سلكه الأقدمون في فهم النصوص والذي يقوم على ما أسموه بـ «الاستنباط» (بيانياً أو عرفانياً). لقد تعاملوا مع الألفاظ وكأنها منجم للمعاني وأخذوا يطلبون منها ما يريدون، أي ما يستجيب لآراء ونظريات جاهزة هي آراء المذهب سياسياً كان أو عقدياً أو فلسفياً أو عرفانياً. هنا تنتزع اللفظة أو العبارة من سياقها لِتُضَمَّن معنى جاهزاً، وبما أن مصداقيّة المذهب تتوقف على النجاح في جعل النص الديني يتضمن ما يقرره من وجهات نظر فإن كل الفعالية العقلية تتركز حينئذ في تطويع اللفظ لجعله يتضمن آراء المذهب، وذلك هو التأويل. وهكذا يكون للّفظ سلطتان: سلطة شدّ الفكر إليه، فكر المؤوِّل، وسلطة المضمون الايديولوجي للمعنى الذي يراد تضمينه إياه، وليس هذا المضمون شيئاً آخر غير مذهب السّلف. ومن هنا تبرز سلطة السلف كسلطة موجِّهة بل متحكِّمة في عملية التأويل ذاتها. والنتيجة أنّ اللفظ يصبح أصلاً مضاعفاً: أصلاً للمعنى المستنبط منه بالتأويل، البياني أو العرفاني، وأصلاً للمذهب الايديولوجي الحامل لسلطة السلف.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فبما أن التنافس كان على مدوَّنة من الألفاظ محصورة محدودة (القرآن والحديث) وبما أن كل صاحب مقالة وصاحب مذهب كان يطلب المصداقية والمشروعية لآرائه ومذهبه بجعلها مُضَمَّنَة في الألفاظ والعبارات نفسها فإنّ ما كان يحدث هو أنّ اللفظ الواحد أو العبارة الواحدة كانت تُضَمَّن آراء مختلفة من مذاهب متباينة متناقضة كان يُدَّعَى لها جميعاً أنّها المراد من اللّفظ. من هنا صار اللّفظ يحمل من المعاني عن طريق التأويل والمماثلة ما لا يمكن حصره، وصار من الجائز أن يكون المراد منه هذا المعنى أو ذاك أو ذلك. . . وبعبارة أخرى ان العلاقة بين اللّفظ والمعنى تصبح هنا علاقة جواز، علاقة احتمال. وبالتالي فلا يقين (ولا سببية) فإنما كل شيء، في هذه الحالة يقوم على الظن. وإذا كان هذا واضحاً وصريحاً في التأويل العرفاني، الصوفي منه والشيعي، كما رأينا ذلك في حينه، فإنه قائم أيضاً في التأويل البياني ذاته. ذلك أن القرينة التي يتقيد بها هذا الأخير والتي يتخذها دليلاً إلى «المعنى المراد» هي من اختيار المؤول فهو الذي يعطيها مضمونها إن كانت قرينة عقلية ويحدد معناها، بنوع من التأويل كذلك، إن كانت قرينة لفظية. وفي كلتا الحالتين فـ «المعنى المراد» ليس معروفاً بنفسه بل هو متعدد بتعدد اتجاهات المؤوِّلين وأغراضهم الايديولوجية ودوافعهم السياسية وغيرها. والنتيجة هي كما قلنا الاحتمال: احتمال أن يكون المعنى كذا وكذا. . . الخ. وهكذا تُكرِّس سلطة اللفظ من هذه الجهة أيضاً مبدأ التجويز، ذلك لأنه بدون هذا المبدأ ينغلق باب التأويل تماماً.

هذا بالنسبة للعلاقة الذاهبة من سلطة اللفظ إلى سلطة الأصل وسلطة التجويز. لننظر الآن إلى الأمر من زاوية العلاقة الذاهبة من سلطة الأصل إلى السلطتين الأُخريين سلطة اللفظ وسلطة التجويز. لقد قلنا إن سلطة الأصل ترجع إما إلى سلطة السلف وإما إلى آلية القياس. أما بالنسبة لسلطة السلف فإن أول ما ينبغي التذكير به هو أن السلف إنما يمارسون سلطتهم على الخلف من خلال الخبر الذي ينقل عنهم وهو لفظ، وبالتالي فسلطة السلف من هذه الجهة هي سلطة اللفظ نفسها كما حلّلناها آنفاً. لنضف إلى هذا أن «المعنى المراد» الذي يجتهد المؤول لتضمينه للنص هو في الغالب رأي المذهب كما حدده السلف. إنها إذن سلطة السلف بعينها تنقل إلى اللفظ ليتقمصها ويمارسها، لا بالإحالة إلى السلف وحسب، بل وبالنيابة عنهم كذلك. هنا مع سلطة السلف يفقد العقل كل سلطة من عنده، يفقد سلطته هو نفسه كفعالية قائمة على ربط المسببات بأسبابها. هنا مع سلطة اللفظ لا سبب ولا مسبب وإنما دليل ومدلول أو اشارة ومشار إليه أو مثل وممثول...

هذا بالنسبة للأصل كسلطة سلف، كخبر أو إجماع أو رأي صادر عن وليّ...، أما الأصل كطرف معطى يقاس عليه فلقد سبق أن بيّنا أنّ القياس، بيانياً كان أو عرفانياً يؤول أمره إلى المماثلة، إلى تقدير شيء على مثال شيء. وإذا كان القياس العرفاني يمارس المماثلة الحرة، المماثلة التي لا تتقيد بأية قرينة وإنما تصدر فقط عن «القصد الوجداني» في العرفان الصوفي أو عن «حقائق» المذهب في العرفان الشيعي، مما يجعل العلاقة بين «الأصل» وما يراد «استنباطه» منه علاقة غير محددة الاتجاه بل تختلف باختلاف «القصود» و«الحقائق»، وبالتّالي فهي تقوم على الجواز وليس على الضرورة، فإنّ مشكلة القياس البياني هي مشكلة التعليل: ذلك أنّ العلة التي يبرر بها حكم الأصل لا تعطى معه وإنما يلتمسها القائس التماساً يعتمد فيه على الظّن، وبالتالي فالعلاقة بين الأصل والنتيجة، أعني حكم الفرع، ليست ضرورية بل هي مجرد احتمال. والعقل الذي يعتمد القياس البياني إنما يعمل على المقاربة تماماً مثل العقل الذي يعتمد المماثلة، هذا العقل لا يعرف اللزوم المنطقي، لا يصدر عن مبدأ السببية، بل عن مبدأ التجويز. إن الصدور عن مبدأ السببية في العمليات العقلية لا يتأتى إلا إذا كانت العلة، أي الحد الأوسط، معطاة وكان المطلوب هو النتيجة وحدها. أمّا إذا كانت النتيجة معطاة، وهي حكم الأصل، والمطلوب هو «العلة» فإن الفعالية العقلية ستكون خاضعة للاحتمال والظن، لمبدأ التجويز.

تبقى أخيراً العلاقة الذاهبة من سلطة التجويز إلى سلطة اللفظ وسلطة الأصل. لقد سبق أن أوضحنا أن الأساس الميتافيزيقي لمبدأ التجويز هو تصور معين للإرادة الإلهية، تصوّر يفهم من الإرادة أنها القدرة على فعل الشيء وضده، ومن نتائجه سلب حرية الاختيار عن الإنسان. وإذن فبما أنّ الأفكار التي تخطر في عقل الإنسان هي أفعال، وبما أنه لا فاعل إلا الله فإنّها منه، من الله، هو الذي يخلقها في عقل المفسِّر البياني والمؤول العرفاني بمناسبة لفظ معيّن، وبالتالي فجميع تلك الأفكار جائزة في حق ذلك اللفظ لأنها كلّها من خلق الله وبالتالي مرادة له. وبما أن مرادات الله لا تعدّ ولا تحصى، فإن ما يريده لنا نحن إنما يتحدد بعض

التحديد بالعلامات المنصوبة، وهي إما علامات كونّية طبيعية وإما اشارت لفظية اسمية. من هنا كانت قوة اللفظ كقوة الدليل الطبيعي: إنه الأثر الذي يدل على المدلول. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الانطلاق من مبدأ التجويز هو ما يبرر القياس بيانياً كان أو عرفانياً. ذلك لأن الممارسة العقلية التي تتقيد بمبدأ السببية لا يمكن أن تركن إلى مجرد التمثيل والمماثلة وهما يمثلان مرحلة التخمين في العمليات العقلية المنطقية، أمّا اليقين فيأتي بعد اختبار الفرضيات التخمينية اختباراً يخضع لمبدأ السببية ولا بد.

يتّضح مما سبق، إذن، أن السلطات الثلاث، سلطة اللفظ وسلطة الأصل بنوعيه وسلطة التجويز، تشكّل بتشابكها وتداخل العلاقات بينها بنية واحدة هي ما دعوناه بالبنية المحصّلة من النظم المعرفية المؤسسة للثقافة العربية الإسلامية، وبعبارة واضحة: بينية العقل المكوَّن داخل هذه الثقافة، العقل العربي. وهكذا فالفقيه أو النحويّ أو المتكلّم أو الناقد البلاغيّ أو «العارف» أو العرفاني أو غير هؤلاء ممن تكوَّن عقلهم داخل الثقافة العربية وحقولها المعرفية يخضعون في تفكيرهم، بهذه الصورة أو تلك وبهذه الدرجة أو تلك، لسلطة اللفظ وسلطة السلف القياس وسلطة التجويز، وذلك إلى درجة يصحّ معها القول: **إن العقل العربي عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقاً من أصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف اما في لفظه أو في معناه، وان آليته، آلية هذا العقل، في تحصيل المعرفة ـ ولا نقول في إنتاجها ـ هي المقاربة (أو القياس البياني) والمماثلة (أو القياس العرفاني) وأنه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم.**

هذه الخلاصة العامة تجد مبرِّراتها واضحة مفصّلة ومدعمة بالشهادات على طول صفحات هذا الكتاب، ولا نظنّ أنه بالإمكان الخروج بخلاصة أخرى غير هذه من تحليل الخطاب العربي «القديم»، خطاب الفقيه والنحوي والبلاغي والمتكلّم و«العارف» والعرفاني، هؤلاء الذين شيّدوا الثقافة العربية الإسلامية «العالمة»، ثقافة العلماء، ثقافة الكتب الأمهات. وإذا كان القارىء في حاجة إلى شهادة أخرى تؤكّد هذه الخلاصة، شهادة لا أظن أنّ أحداً يستطيع الطعن فيها إلا إذا كان ينطق عن الهوى، فما عليه إلا أن يعود ثانية إلى الفصل الذي خصصناه لابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، هؤلاء الذين أبرزنا في مشاريعهم الفكرية نزعة نقدية لأنهم جميعاً ينطلقون، كل في ميدانه وحسب نوع اهتمامه، من نقد ابيستيمولوجي لطريقة التفكير السائدة ومبادئها المؤسسة، نقد القياس ونقد التجويز ونقد العرفان ونقد فكرة «العادة» ونقد إنكار الطبائع وإمكان الكرامات والخوارق. . . الخ. ونزعة عقلانية، لأن البديل الذي طرحوه كان بديلاً عقلانياً، ليس فقط لأنهم أكّدوا على مبدأ السببية واستشنعوا التجويز وانكار الطبائع بل أيضاً لأنهم طرحوا مفاهيم علمية بديلة تحرّر العقل من سلطة اللفظ وسلطة الأصل، مفاهيم الاستقراء والاستنتاج والكليات والمقاصد وهي مفاهيم تشكل مع مبدأ السببية بنية عقلية أخرى هي ذات البنية التي قام عليها الفكر الحديث في أوروبا ولا زالت تؤسس التفكير العلمي إلى اليوم.

والسؤال الآن هو: إذا كان الأمر كذلك في الماضي فما علاقة سلطات تلك البنية المحصّلة التي حللناها بالعقل العربي «الحديث»، وفي ماذا يفيدنا اليوم البديل الذي طرحه ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون في تحديث وتجديد هذا العقل، العقل العربي الراهن؟

سؤال ينقلنا من الخطاب العربي «القديم» إلى الخطاب العربي المعاصر.

- ٣ -

عندما أصدرنا كتابنا «الخطاب العربي المعاصر»[٥] كان هدفنا منه «أن يكون بمثابة تمهيد لمشروعنا الأساسي، مشروع نقد العقل العربي» (مقدّمة الكتاب) ولذلك انصرف اهتمامنا فيه إلى تحليل الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر لا من أجل إعادة بنائه بل من أجل «ابراز ضعفه وتشخيص عيوبه استجلاء لصورة العقل العربي من خلاله». وبالفعل فقد انتهينا بعد تحليل عدة نماذج من أنواع ذلك الخطاب، النهضوي والسياسي والقومي والفلسفي، بعد أن محَوَرْناها حول قضايا أساسية رئيسية تؤلف بترابطها وتشابكها إشكاليته، أعني بنيته الداخلية، أقول انتهينا إلى خلاصة عامة قلنا فيها بالحرف الواحد: «هيمنة النموذج السلف، رسوخ آلية القياس الفقهي، التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، توظيف الايديولوجي في التغطية على جوانب النقص في «المعرفي»، جوانب النقص في المعرفة بالواقع. تلك هي الخصائص الأساسية للخطاب العربي الحديث والمعاصر أبرزناها منفصلة بين ثنايا الفصول السابقة وعدنا فأكّدنا على ترابطها البنيوي في هذه الخاتمة»[٦].

وإذا نحن عمدنا الآن إلى مقارنة ما عبرنا عنه هنا بـ«السلط» التي تشكل البنية المحصلة للنظم المعرفية في الثقافة العربية، وما عبرنا عنه هناك بـ «الخصائص الأساسية للخطاب العربي الحديث والمعاصر» وجدنا أن هذه من تلك كالماء من الماء. فـ «هيمنة النموذج السلف» و«رسوخ آلية القياس الفقهي» هما الجانبان الأساسيان اللذان تتجلى فيهما سلطة الأصل: سلطة السلف وسلطة القياس.

أمّا ما عبرنا عنه هناك بـ «التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية» فهو من جهة مظهر من مظاهر سلطة اللفظ. وقد سبق أن أبرزنا هناك المعنى الذي قصدناه بـ «الممكنات الذهنية» فقلنا إنها «المقولات العاطفية الوجدانية المرتبطة باللغة والتاريخ والمصير» وذلك في مقابل «المقولات العقلية الواقعية التي لها علاقة بالهياكل الاقتصادية والصراع الاجتماعي

---

(٥) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢).
(٦) المصدر نفسه، الخاتمة.

والتنمية والسياسة الدولية. . . الخ» (خاتمة الفصل الثاني من الخطاب القومي). وبعبارة أخرى ان «الممكنات الذهنية» هي الشعارات النهضوية القومية الثورويـة التي تستقي سلطتها لا من مضامين واقعية بل من كونها ألفاظاً رائجة تعبر عن قناعات أو مطامح أو تطلعات مبهمة، ألفاظاً موظّفة في خطاب عاطفي لا يحاكي نظام العقل بل يقدم نفسه بديلاً عنه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فـ «التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية» مغناه عدم التقيد بنظام السببية، لأن عالم «الممكنات الذهنية» هو، بالتعريف، عالم الإمكان، عالم الجواز. وإذن فالتعامل مع هذه «الممكنات» على أنها «معطيات واقعية» معناه الانسياق مع مبدأ التجويز، إذ لا فرق بين أن يجوز الإنسان حدوث أشياء مستحيلة تجريبياً كالمشي في الهواء أو تحريك الجبال وبين أن يتعامل مع ما لم يحدث وكأنه قد حدث فعلاً. إن النظرة السحرية للعالم قائمة في الحالتين كلتيهما.

أما «توظيف الايديولوجي للتغطية على النقص في المعرفي» فهو جانب لم نبرزه في الخطاب العربي «القديم» لأن اهتمامنا كان مركزاً على الجانب الايبيستيمولوجي وحده من جهة ولأنه بارز بنفسه من خلال التمذهب من جهة أخرى، وهو يتخذ في علم الكلام خاصة مظهراً مضاعفاً: فبالاضافة إلى النقص في معرفة الواقع المتخذ كـ «شاهد» يقوم المنهج الكلامي، كما بيّنّا، على بناء «الشاهد» (= المعرفي) بالصورة التي تسمح بقياس «الغائب» (= الايديولوجي) عليه. هذا عند البيانيين، أمّا عند العرفانيين فالمماثلة لديهم تقوم كلها على بناء «الممثول» (= الغائب = المعرفي الميتافيزيقي) بالصورة التي تجعله مطابقاً لـ «المثل» (= الشاهد، السياسي الايديولوجي)،

لِنُشير أخيراً إلى أننا كنا ختمنا «الخطاب العربي المعاصر» بالقول: «إن ما أبرزناه قبلاً كخصائص أساسية ماهوية في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، من الركون دوماً إلى نموذج سلف واعتماد القياس الفقهي وتوظيف الايديولوجي للتغطية على النقص المعرفي والتعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية إن هي إلا عناصر في شبكة الآثار التي خلفتها فينا سيرورتنا العامة الطويلة منذ «انبثاق» العقل العربي، أي منذ «عصر التدوين» عصر البناء الثقافي العام الذي شهدته الثقافة العربية ابتداءً من القرن الثاني للهجرة. فإلى هذه «الشبكة» (= البنية) من الآثار يجب أن نتجه الآن بالتحليل والفحص والنقد. إن الحاجة تدعو اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى تدشين «عصر تدوين» جديد، تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح. . . نقد العقل العربي».

وها نحن الآن قد انتهينا من المهمة التي رسمناها لأنفسنا في هذا الكتاب، مهمة «بدء النظر في كيان العقل العربي وآلياته» ـ ولا أقول انتهينا من «نقد العقل العربي» لأن هذا النقد يجب أن يستمر ويجب أن يتجدد ويستأنف أبداً ـ ها نحن ننتهي، إذن، من كتابة سجل عن السلطات التي شكلت البنية المحصّلة من النظم المعرفية التي أسست وتوزعت الثقافة العربية منذ عصر التدوين والتي ما زالت تؤسس العقل العربي الحديث والمعاصر، أو على الأقل

تدخل في تأسيسه كشبكة من الآثار الموجّهة للتفكير المؤطِّرة للرؤية، شبكة تمثل فينا «حصيلة سيرورة تاريخية ظلت سارية حتى اللحظة الراهنة». . . فكيف السبيل إلى التحرر من قيود هذه «الشبكة»، كيف نحرر عقلنا من سلطة اللفظ وسلطة الأصل، سلطة السلف وسلطة القياس، وسلطة التجويز؟ كيف نجعل العقل العربي عقلاً مستقلاً بنفسه يختار سلطاته، يعيها ويوظفها للسيطرة على موضوعه على العالم؟ بعبارة واحدة: كيف نحقق للذات العربية ما عبر عنه غرامشي بـ «**الاستقلال التاريخي التام**»؟

لقد سبق أن أبرزنا في خاتمة «الخطاب العربي المعاصر» أن الذات العربية الراهنة تفتقد استقلالها لأنها تستمد فعاليتها وردود فعلها من مرجعيتين اثنتين متنافستين ومتعارضتين، وهما معاً منفصلتان عن الذات العربية أعني أنهما تنتميان إلى عالمين لا يعبّران تعبيراً مطابقاً عن عالم العرب اليوم، إحداهما تنتمي إلى الماضي العربي الإسلامي والثانية تنتمي إلى الحاضر والمستقبل الأوروبي. إن تحكّم هاتين المرجعيتين، المرجعية التراثية العربية الإسلامية والمرجعية المعاصرة الأوروبية، في الذات العربية، في توجيه تفكيرها ورؤاها، هو ما نعنيه بافتقادها إلى «الاستقلال التاريخي التام»، على صعيد الوعي والفكر كما على صعيد السلوك والفعل. وذلك إلى درجة أننا أصبحنا نحن العرب اليوم لا نستطيع، إلا نادراً، التفكير في أية قضية من قضايانا إلا من داخل إحدى المرجعيتين المذكورتين، وفي كلتا الحالتين يكون فكرنا في وادٍ وواقعنا في وادٍ آخر، وبالتالي تغدو «الذات»، الذات كفكر وكفاعلية وسلوك، موزعة بين فكر مغترب في الماضي أو عند الغير وبين سجن مظلم هو سجن الواقع الذي لا ينيره فكر ولا يحكمه عقل.

وإذن «فسبيل تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية هو التحرر من النموذجين معاً ـ أعني المرجعيتين ـ التحرر من سلطتها «السلفية» سلطتها «المرجعية»، ذلك ما أكّدناه في خاتمة «الخطاب العربي المعاصر» ونؤكده هنا من جديد.

لنترك، جانباً المرجعية المعاصرة الأوروبية، ولننظر إلى الكيفية التي يمكن بها التحرر من سلطات المرجعية التراثية التي هي موضوع هذا الكتاب.

ـ ٤ ـ

لقد حللنا المرجعية التراثية وحصرنا أهم سلطاتها في ثلاث: سلطة اللفظ وسلطة الأصل بقسميها سلطة السلف وسلطة القياس، ثم سلطة التجويز. كما عرضنا للمشروع الثقافي الأندلسي المغربي كما عبّر عنه ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، كل في ميدانه، وبيّنا كيف أنه كان مشروعاً يرمي إلى تأسيس البيان على البرهان وذلك بتوظيف سلطات معرفية بديلة ترجع كلّها إلى سلطة العقل وحده، أو تشكل بمجموعها كيانه وفاعليته: الاستقراء، الاستنتاج، المقاصد، الكليات، النظرة التاريخية. ولا شك أنّنا سنكون مبسطين للأمر إلى درجة تثير الضحك إذا نحن اعتقدنا أنّ مجرد الدعوة إلى اعتماد الاستقراء

والاستنتاج والمقاصد والكليات والنظرة التاريخية ستحرّر العقل العربي من سلطة اللفظ وسلطة القياس وسلطة التجويز. كَـلّا. إن تغيير بنية العقل وتأسيس أخرى لا يتم الا بالممارسة، ممارسة العقلانية في شؤون الفكر والحياة وفي مقدمة ذلك كله ممارسة العقلانية النقدية على التراث الذي يحتفظ بتلك السلطات على شكل بنية لاشعورية.

إن السلطات التي تحكم العقل العربي اليوم هي، كما شرحنا ذلك قبل، عناصر في بنية محصّلة من نظم معرفيّة تؤسس الثقافة العربية الإسلامية وتؤطرها وبالتالي تحكم العقل المنتمي إلى هذه الثقافة. وإذن فمفعول هذه السلطات سار في جميع فروع ثقافتنا مباطن لكلّ قضاياها حاكم لها من داخلها. وإذا كنّا قد استخلصنا هذه السلطات من التحليل النقدي الذي قدّمناه في الفصول السابقة لنظم المعرفة الثلاثة، البيان والعرفان والبرهان، فإن بإمكان القارىء الآن أن يقوم بعملية عكسية فينظر إلى التحليل الذي قدّمناه والمادة المعرفية التي عرضناها خلاله واضعاً نصب عينيه هدفاً واحداً هو اكتشاف مدى حضور السلطات المعرفية المذكورة في قطاعات ثقافتنا وفروعها المختلفة. إنه في هذه الحالة سيبدو له ذلك الالتحام والتّداخل بين المادة المعرفية التي يتكوّن منها تراثنا وبين تلك السلطات واضحاً وقوياً إلى درجة قد يجد نفسه معها مضطراً إلى استخلاص النتيجة التالية: اما أنْ نترك هذا التراث جانباً وننكب على فكر العصر وفلسفته وعلومه وحينئذ سنتحرر من سلطات الماضي، الابيستيمولوجية وغيرها، واما أن نبقى سجناء هذه السلطات وفي هذه الحالة لن يكون بإمكاننا قطّ تحقيق ما ننشده من معاصرة وتحديث ولحاق بالركب العالمي وتبوّؤ مكانتنا فيه.

ما أسهل الهروب إلى الأمام. ولكن هل يمكن ذلك في الميدان الذي نتحدث عنه؟ ألم تسفر مثل هذه الدعوات عن نتائج عكسية تماماً؟ ألم يتعاظم مفعول السلطات المذكورة، سلطات مرجعيتنا التراثية حتى أصبحت تكتسح الساحة اكتساحاً؟

وإذن، فلا سبيل إلى التجديد والتحديث ـ ونحن نتحدّث هنا عن العقل العربي ـ إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكانياته الذاتية أولا، أما وسائل عصرنا المنهجية والمعرفية فيجب أن نستعين بها فعلاً ولكن لا بفرضها على الموضوع وتطويع هذا الأخير في قوالبها بل بالعمل، على العكس من ذلك، على تطويع قوالبها بالصورة التي تجعلها قادرة على أن تمارس قدرتها الاجرائية، أعني وظيفتها كأدوات علمية.

ويبقى السؤال مطروحاً دائماً: كيف؟ كيف نمارس التجديد والتحديث من داخل تراثنا نفسه؟

والجواب: لا جواب نهائي. إنّ التجديد والتحديث هما ممارسة، هما عملية تاريخية، وبالتالي فالسؤال المطروح ليس سؤالاً معرفياً: ليس من الأسئلة التي تجد جوابها في كمّ أو كيف من المعارف يقدَّم للسائل. إن السؤال المطروح سؤال «عمليّ»، سؤال يجد جوابه التدريجي المتنامي المتجدد داخل الممارسة وليس قبلها ولا فوقها ولا خارجها.

بعد التأكيد على هذه الحقيقة، وبعد التأكيد كذلك على حقيقة أخرى بديهية وهي أنه

لا تجديد ولا تحديث يبدأ من الصفر، بل لا بدّ فيهما من الانتظام في عمل سابق، أعني في تراث، نعود فنؤكد على أن **ما تبقّى في تراثنا الفكري الاجتهادي قابلًا لأن ننتظم فيه في عملية التجديد والتحديث المطلوبة هي تلك الجوانب التي أبرزناها في المشروع الثقافي الأندلسي**.

إن «ظاهرية» ابن حزم لم تكن تضييقاً على العقل، كما يُعتَقَد، بل لقد كانت بالعكس من ذلك ثورةً متعددة الأبعاد: ثورة ضد «العقل المستقيل»، ضد ادعاء الكشف والالهام وتكريس النظرة السحرية للعالم، وثورة ضد التقليد والقياس أي ضد سلطة السلف مهما كان هذا السلف، وقد ذهبت به هذه الثورة إلى حد القول بوجوب الاجتهاد على كل شخص وأنه لا يجوز أن يقلد شخص شخصاً آخر. نعم لقد دعا إلى التمسك بـ «ظاهر» النصّ ولكنّه لم يكن يرمي من وراء هذه الدعوة إلى التضييق على العقل بل بالعكس لقد أراد من ذلك تحرير الخلف من التبعية لتأويلات السّلف، وذلك بالتعامل مع النصوص كما هي، وفهمها داخل دائرة مجالها التداولي الأصلي، الشيء الذي يعني أنّ كل ما لم يُنَصَّ عليه داخل هذه الدائرة وبوسائلها التعبيرية المعروفة فهو كله مباح، سواء تعلق الأمر بما كان موجوداً زمن النبي أو بما استجدّ بعده. وهكذا وسّع من دائرة المباح لتشمل كل جديد ومستجدّ لا يُبطل أصلًا من أصول الدين كما هو منصوص عليه وبنفس المضمون الذي كان له في مجاله الأصلي.

ويأتي الشاطبي بنظرة جديدة إلى «الأصول»، نظرة تحرر ظاهرية ابن حزم من سجن النص اللّغوي لتربطها بعالم المَقاصد، عالم المصلحة، ولتفتح بالتالي أمام العقل والاجتهاد مجالًا أوسع وأرحب. اننا نستطيع أن نتصور مدى عمق وسعة هذه النقلة المعرفية التي أحدثها الشاطبي بالمقارنة بين من يطلب علّة حكم من الأحكام في الألفاظ وأنواع دلالتها أو في أوصاف الشيء الذي صدر في حقه ذلك الحكم، وبين من يطلب علّة الحكم فيما ينطوي عليه الشرع ككل من مصلحة يقرّها أومضرّة يدفعها. إنّ «العلة» في الحالة الأولى سكونية جامدة لأن دلالة اللفظ وأوصاف الشيء كلاهما محدود لا يتطور. أمّا العلة في الحالة الثانية فهي علّة دينامية، متحركة متجددة، لأنّ المصالح، ولو أن منها ما هو ثابت كالضروريات الخمس التي ذكرها الفقهاء، فإنّ جلّها متجدد ومتغير بتجدد الأحوال وتغير الظروف. وإذا أضفنا إلى ذلك مبدأ «الضرورات تبيح المحظورات» أدركنا مدى اتّساع المجال للاجتهاد وإعمال العقل مع التعليل بالمصلحة، بالعلة الغائيّة. والحق أن الفقه الإسلامي إنما انغلق فيه باب الاجتهاد بسبب إغفال التعليل بالمقاصد والغايات واعتماد التعليل بالتأثير. هذا في حين أن ميدان الشريعة، ميدان القانون بالتعبير المعاصر، هو ميدان المصلحة ميدان العلة الغائية، وليس لغيرها من العلل مجال فيه البتة.

وهكذا، فبالانتظام الواعي في فكر ابن حزم والشاطبي من أجل ممارسة التجديد في تراثنا الفقهي، وفي إطار معارك فكرية جادة، ينفتح المجال لزعزعة ثلاث سلطات من السلطات التي تحكم العقل العربي لاشعورياً: سلطة اللفظ وسلطة السلف وسلطة القياس، زعزعتها في ذات الميدان الذي فيه نشأت وفيه تشكلت وتعاظمت، ميدان الشريعة. وإذا كانوا في الغرب اليوم،

واليوم فقط يحاولون تأسيس علم أصول فقهي، أي الايبيستيمولوجيا الحقوقية Epistémologie juridique فلماذا لا نكون نحن الباعثين والمؤصلين تأصيلاً جديداً لهذا العلم الذي كان من أول العلوم العربية الإسلامية نشأة: علم أصول الفقه.

وتبقى سلطة «التجويز» وهي، فيما يبدو، أخطر وأصعب لأنها تتعلق بالعقيدة، بإرادة الله وقضائه وقدره. غير أن شأنها سيهون إذا نحن عرفنا كيف ننتظم، انتظاماً واعياً كذلك، في فكر صاحب **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**. ابن رشد. لقد سبق أن أوضحنا كيف أنّ مبدأ التجويز قد كرسته في الفكر العربي تلك المناقشات الكلامية التي كانت تنطلق من تصوّر الإرادة الإلهية بالمقارنة مع إرادة الإنسان: كل ما يعجز عنه الإنسان يقدر عليه الله. وبما أنّ الإنسان يعجز عن قسمة الجسم إلى أجزاء حتى يصل إلى جزء لا يقبل القسمة فإنّ الله يقدر على ذلك ويُحيط علماً بالأجزاء كلّها. وبما أن الإنسان لا يستطيع أن يمنع الاحتراق عند ملاقاة القطن للنار مثلاً فإنّ الله يقدر على ذلك بأن يجعل النار لا تحرق، وبكيفية عامة يقدر على أن يجعل الأشياء وصفاتها على غير ما هي عليه بل ضدّ ما هي عليه، إلى غير ذلك مما يتخيّله العقل البشري ويعجز الإنسان عن فعله. من هذه الجهة، جهة القدرة نظروا أيضاً إلى مسألة الخلق فراموا إثبات وجود الله كخالق للعالم عن طريق «إثبات» حدوث العالم موظّفين في ذلك نفس المبدأ، مبدأ التجويز.

ذلك هو الطريق الذي أوقع المتكلمين فيما وقعوا فيه من القول بالتجويز وإنكار الطبائع - أعني خصائص الأشياء الثابتة - والقول بعدم الاقتران الضروري بين السبب والمسبِّب وفتح المجال بالتالي لتسرّب نوع من الرؤية السحرية للعالم إلى حقلهم المعرفي، هذا بالإضافة إلى تكريس القول بـ «الجبر» عند بعضهم ووقوعهم جميعاً تحت طائلة تصور لاعقلاني مخيف لمسألة القضاء والقدر. ويأتي ابن رشد ليبيّن خطأ هذا النوع من التصور، وذلك بالعودة به إلى منطلقه، إلى مفهوم الإرادة ذاتها. يقول: «فلّما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذاً من بادىء الرأي، وهو الظنون التي تخطر للإنسان من أول نظرة، وكان يظهر في بادىء الرأي أن اسم الإرادة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشيء وضده، رأوا أنهم ان لم يضعوا أن الموجودات جائزة لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد فقالوا ان الموجودات كلها جائزة ليثبتوا من ذلك أن المبدأ الفاعل مريد، كأنهم لم يروا الترتيب الذي في الأمور الصناعية ضرورياً، وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد وهو الصانع»[7].

ان ابن رشد يقترح هنا فهماً آخر للعقيدة أكثر عقلانية من فهم المتكلمين معتزلة وأشاعرة، فهماً علمياً متقدماً جداً كما بيّنّا قبل. **هو يرى أنه بدلاً من الانطلاق في بناء الصرح النظري للعقيدة من وضع الإرادة الإلهية المطلقة كشيء يناقض ارادة الإنسان وقوانين الطبيعة**، الشيء الذي يثير مشكلة المسؤولية والجزاء ومشكلة اطّراد قوانين الطبيعة ويدفع إلى طرحها طرحاً لاعقلانياً لا علمياً، ويفرغ مفهوم الحكمة والعناية الإلهيتين من مضمونهما، إن ابن رشد يرى أنه بدلاً من ذلك **ينبغي الانطلاق من النظام والترتيب اللّذين في العالم بوصفهما تجليات للحكمة**

(٧) أبو الوليد محمد ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة** (القاهرة: المكتبة المحمودية، ١٩٦٨)، ص ١١٨.

والعناية الإلهيتين ودليلاً عليهما، وبالتالي دليلاً على وجود الله ذاته. وفي هذه الحالة لن يكون هناك أي تعارض بين العقيدة الدينية وبين القول بالسببية والطبائع واطّراد قوانين الطبيعة والقول بإرادة الإنسان وقدرته في ظلّ الشروط التي يقتضيها النظام والترتيب اللذين في العالم بما في ذلك بدن الإنسان نفسه. أما الإرادة الإلهية المطلقة فلن ينال منها كلّ ذلك شيئاً لأنها هي التي قضت أن يكون ذلك كذلك. فحريّة إرادة الإنسان وقدرته واطراد قوانين الطبيعة... الخ، كل ذلك مظاهر لسنّة الله: ﴿سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾، (الفتح: ٢٣). وهكذا يتحرّر العقل العربي من ذلك التصور الذي يربط بين التجويز، بين اللاّعقل والعبث المخيف، وبين العقيدة الدينية، ويصبح القول بالتالي بارتباط المسببات بأسبابها ارتباطاً ضرورياً جزءاً من العقيدة الدينية نفسها، الشيء الذي يعني منح العقل ما به قوام وجوده وما به يمارس سلطته، وهل العقل شيء آخر غير «إدراك الموجودات بأسبابها؟» كما يقول ابن رشد.

وإذا أضفنا إلى هذا الفهم الرشدي للعلاقة بين السببية والإرادة الالهية، بين حرية الإنسان والقضاء والقدر، ذلك المفهوم الخلدوني الشهير، مفهوم «طبائع العمران» الذي يعني وجود قوانين تنتظم الحياة الاجتماعية وتحكم الأحداث التاريخية، فتحنا أمام العقل العربي مجالا آخر يمارس فيه سلطته وفي نفس الوقت ينمّيها من خلاله، مجال التاريخ. حينئذ سيصبح التاريخ، والتاريخ العربي خاصة لأنه يهمنا أكثر من غيره، سيصبح هو الآخر خاضعاً، في وعينا، لمبدأ السببية ويصبح بالتالي نتيجة لفاعلية البشر في علاقتها الجدلية مع المعطيات الموضوعية الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية.. الخ. ومن هنا سينفتح المجال لذلك الحوار الأبدي بين العقل والتاريخ، بين تاريخ يتحوّل إلى عقل وعقل يتحوَّل إلى تاريخ وهكذا دواليْك، الحوار الذي بقي غائباً ومغيَّباً في الثقافة العربية الإسلامية منذ بداية تشكلها كثقافة عالمة مع «عصر التدوين».

وإذا نحن اعتمدنا مثل هذه النظرة التاريخية التي تقوم على مبدأ السببية، على فكرة «طبائع العمران» وتساءلنا: ما هي العوامل التاريخية التي جعلت علم الكلام الإسلامي يشيد صرح العقيدة الدينية، صرحها النظري، انطلاقاً من القول بالإرادة الإلهية المطلقة بدلاً من القول بالعناية الإلهية، فإننا سنجد أنّ المسألة برمتها ترجع إلى عوامل سياسية. ذلك أن أول مسألة دينية قام عليها علم الكلام هي مسألة «الجبر والاختيار» وكانت مسألة سياسيّة، إذ من المعروف تاريخياً أن الأمويين كرّسوا القول بالجبر، أي القول بالإرادة الإلهية المطلقة التي تنمحي معها إرادة الإنسان، كرّسوا ذلك لتبرير ما اقترفوه من أعمال كانت مطبوعة بالعنف والعسف وكانت موضوع استنكار من طرف الضمير الديني، وهكذا نسبوا كل ما فعلوه إلى إرادة الله المطلقة، من أجل أن يبرئوا ساحتهم على الأقل أمام هذا الضمير الديني. وفي هذا الصدد يذكر القاضي عبدالجبار عن شيخه أبي علي الجبّائي قوله: «إن أوّل من قال بالجبر وأظهره معاوية، وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ليجعله عذراً فيما يأتيه ويتوهم انه مصيب فيه وأنه جعله اماماً وولاه الأمر، وفشا ذلك في ملوك بني أمية»[8]. وسواء صحت هذه الرواية أم لم تصحّ فإن من الثابت تاريخياً أن

---

(٨) ابو الحسن بن محمد القاضي عبد الجبار، المغني في ابواب التوحيد والعدل (القاهرة: وزارة الارشاد والثقافة، ١٩٦٠ - ١٩٦١)، ج ٨، ص ٤.

الأمويين قد كرّسوا عقيدة الجبر، وأنّ معظم خلفاء بني العباس قد فعلوا مثلهم، كما سار على ذلك بقية ملوك الإسلام. وعلى الرغم من أن المعتزلة قد قاوموا هذا الاتجاه وقالوا بحرية الإرادة وبالتالي بالمسؤولية فإنهم أبقوا على فكرة الإرادة الإلهية المطلقة وعلى مبدأ «لا فاعل إلا الله» فاهمين ذلك، كغيرهم من الفرق، فهماً يجعل الإرادة الإلهية تتدخل في كل شيء وفي كل لحظة مجيزين كل ما يتخيّله العقل مُضَجّين هكذا، هم أيضاً بالحكمة الإلهية والعناية الربانية وبمبدأ ﴿سنة الله التي قد خلت من قبل﴾. وإذن فليس **الدين الإسلامي هو الذي كرّس القول بالجبر والتجويز بل التوظيف السياسي للدين من طرف حكام المسلمين هو الذي كرّس ذلك** تكريساً. ومن هنا يمكن القول إن ما يحكم العقل العربي من وراء مبدأ التجويز وعقيدة القضاء والقدر التي تصوّر الله كحاكم مستبدّ لا حكمة في تصرفه ولا عناية ولا رحمة، أقول إن ما يحكم العقل العربي من وراء ذلك كله ليس الإسلام كما هو نفس الأمر بل السياسة الموظفة للدّين، سياسة الماضي وأيضاً سياسة الحاضر.

* * *

اللغة، الشريعة، العقيدة، السياسة (سياسة الماضي وسياسة الحاضر) تلك هي العناصر الرئيسية التي تتكوّن منها المرجعية التراثية التي قلنا إنه لا سبيل إلى تجديد العقل العربي وتحديثه إلا بالتحرر من سلطاتها. وإذا كنا ندعو ها هنا إلى الانتظام في الجوانب التي أبرزناها في فكر ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون فليس من أجل استنساخ أفكارهم استنساخاً، ولا من أجل تبني آرائهم تقليداً وتبعية. كلا، إن ما ندعو إليه هو توظيف نزعتهم العقلانية النقدية كمنطلق يربطنا بقضايا تراثنا لا من أجل تمجيدها أو الاغتراب فيها أو رفضها، بل من أجل نقلها إلى حاضرنا والتعامل معها على أساس متطلبات الحاضر وحاجة المستقبل وبالاستناد إلى فكر العصر ومنطقه.

ان الساحة الثقافية العربية الراهنة التي يتكون فيها العقل العربي المعاصر ساحة غريبة حقاً. إن القضايا الفكرية، السياسية والفلسفية والدينية التي تطرح فيها للاستهلاك و«النقاش» قضايا غير معاصرة لنا: إنها إما قضايا فكر الماضي تُجترّ اجتراراً من طرف قسم كبير من المتعلمين والفقهاء والعلماء والأدباء، أولئك الذين يعيشون مغتربين بعقولهم في الماضي محكومين بكل سلطاته الظاهرة منها والخفية، السياسية والايديولوجية (وهل للماضي سلطات غير هذه؟) وإمّا قضايا فكر الغرب تُجترّ هي الأخرى اجتراراً، بعد أن قطعت من أصولها وأخرجت من ديارها وأصبحت مشرّدة وأحياناً لقيطة تفتقر إلى الكل الذي يعطيها معناها، وليس هذا الكل شيئاً آخر غير تراث الغرب نفسه... ومن هنا كانت الساحة الثقافية العربية الراهنة ساحة فكر مغترب، فكر يجترّ قضايا غير قابلة للهضم ولا للتمثل ولا للتحول إلى دم يغذّي ويمنح القدرة على النماء. فلماذا لا نَمْلأ ساحتنا الثقافية بقضايا من تراثنا لها علاقة مباشرة باهتمامات شعوبنا: اهتمامات النخبة والشباب والجماهير: قضايا اللغة وتجديدها، وقضايا الشريعة وشروط التجديد فيها وإمكانيات تطبيقها وتطويرها، والعقيدة وأنواع الأغلال الملصقة بها الفكرية والسياسية، أضف إلى ذلك قضايا التاريخ والأدب والفلسفة التي يزخر بها تراثنا؟ قد يقول البعض: هذه قضايا

ميتة، تنتمي إلى زمن ثقافي مضى وانقضى... إلى العصور الوسطى. ونحن لا نحتاج أن نذكّر هؤلاء باكتساح التيارات الرجعية والاغترابية المستلبة لساحتنا الثقافية، لا نحتاج إلى لفت نظرهم إلى النهايات «السعيدة» التي تنتهي بها الأفلام العربية حيث تنحلّ المشاكل في نهاية الفيلم بما يلبّي الرغبات وبصورة لا يـراعى فيها لا «النـظام والترتيب اللّذين في الأشيـاء» ولا «طبائع العمران» وإنما يأتي الحل سحريًّا يتخطى كل شروط الحياة ومقتضيات المنطق، بل وكل التوقعات... لا نحتاج إلى القول أيضاً بأنّ السياسة العربية، سياسة الأفراد، والأحزاب والحكّام هي أشبه بهذه الأفلام لأنها تخضع لنفس المنطق الذي يحكمها... لا نحتاج إلى التذكير بمثل هذه الوقائع الملموسة، التي نعيشها كل يوم فقائمتها طويلة عريضة، وانما نكتفي بطرح هذا السؤال: **وهل دفنّا الأموات؟ وهل غيرنا مجرى الزمن؟**

وبعد، فلم يكن في نيتنا الذهاب بهذا العمل إلى أكثر من «بدء النظر في كيان العقل العربي وآلياته»، وقد قمنا في هذا المجال بما استطعنا القيام به، رائدنا هو فتح أكثر ما يمكن من النوافذ واقتراح أكثر ما يمكن من الموضوعات للبحث والمناقشة. لقد أردنا أن نتجاوز ذلك السؤال المزيف والرائج، السؤال الذي يطرح في صيغة «ماذا نأخذ من التراث وماذا نترك»؟ ونحن نعتقد أن التحليل الذي قدّمناه في هذا الكتاب بجزأيه يجعل السؤال المذكور غير ذي موضوع. إنّ المسألة التي أردنا أن نوضّحها في هذا الكتاب هي أن المشكل المطروح والذي يجب أن يطرح بجد ليس «ماذا نأخذ وماذا نترك؟». بل كيف ينبغي أن نفهم؟ ومن أين يجب أن نبدأ من أجل التغيير، من أجل النهوض؟

نعم لقد قصرنا تحليلنا على العقل اللغوي والعقل الفِقهي والعقل العقدي والعقل المستقيل في تراثنا...

ويبقى العقل السياسي موضوعا آخر.

المراجع

١ ـ العربية

الامدي، سيف الدين أبو الحسن علي. **الاحكام في أصول الاحكام.** القاهرة: ١٩٦٨. ج ٢.

ابن أبي أصيبعة. **عيون الانباء في طبقات الاطباء.** كوتنجن: ١٨٨٤.

ابن الأثير، ضياء الدين أبو الفتح نصر الله بن محمد. **المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر.** [القاهرة: بولاق، ١٢٨٢ هـ]. ج ٢.

ابن الأنباري، أبو البركات. **لمع الأدلة في أصول النحو.** طبع مع **الاغراب في جدل الاعراب.** تحقيق سعيد افغاني. بيروت: دار الفكر، ١٩٧١.

ابن باجة، ابو بكر محمد بن يحيى. **شرح السماع الطبيعي.** تحقيق معن زيادة. [د. م.]: دار الفكر؛ دار الكندي، ١٩٧٨.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم [الحراني]. **الرد على المنطقين.** بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

ــ **مجموع فتاوى ابن تيمية الحراني.** الرباط: مكتبة المعارف، [د. ت.]. ج ٩.

ــ **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية.** تحقيق محمود رشاد سالم. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ابن جعفر، أبو الفرج قدامة. **نقد النثر.** بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٨٠.

ابن جني، ابو الفتح عثمان. **الخصائص.** تحرير محمد علي النجار. [ط ٢]. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٦. ج ١. ص ١٦.

ابن الجوزي، ابو الفرج عبد الرحمن بن علي. **تلبيس ابليس.** نشره محمد منير الدمشقي. القاهرة: ادارة المطابع المنيرية، ١٩٢٨.

ابن حزم، أبو محمد علي بن احمد. **الاحكام في أصول الأحكام.** تحقيق محمد شاكر. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠. ج ١.

ـ **التقريب لحدود المنطق والمدخل اليه بالالفاظ العامية والأمثلة الفقهية**. تحقيق احسان عباس. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٥٩.
ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. بيروت: مكتبة خياط، [د. ت.]. ٥ ج.
ابن خلدون، ابو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. تحرير علي عبد الواحد وافي. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٢. ج ٢ ـ ٤.
ط ٢. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥. ج ١.
ابن خلكان، شمس الدين احمد بن محمد. **وفيات الأعيان وانباء ابناء الزمان**. مصر: ١٩٣٦.
ابو زهرة. **ابن تيمية حياته وعصره**. ط ٢. [القاهرة]: دار الفكر العربي، ١٩٥٨.
ابن رشد، أبو الوليد محمد بن محمد. **فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**. القاهرة: المكتبة المحمودية، ١٩٦٨.
ابن رشد الجد. **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتفصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات**. القاهرة: مطبعة السعادة، [د. ت.].
ـ **الكشف عن مناهج الادله في عقائد الملة**.
ابن رشيق. **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٢. ج ١.
ابن السراج. **الأصول**.
ابن سليمان، مقاتل. **الأشباه والنظائر في القرآن الكريم**. تحقيق عبد الله محمود شحاتة. [القاهرة]: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.
ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **ابن سينا والنفس البشرية**. تحرير ألبير نادر. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د. ت.].
ـ **الاشارات والتنبيهات**. شرح نصير الدين الطوسي. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٨ ـ ١٩٦٨]. (سلسلة ذخائر العرب، ٢٢)
ـ رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، رسالة في السعادة، ضمن: البير نادر، **ابن سينا والنفس البشرية**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د.ت].
ـ **رسائل ابن سينا في الحكمة المشرقية**.
ـ **شرح اوتولوجيا: ارسطو عند العرب**. تحقيق عبد الرحمن بدوي. [القاهرة]: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧.
ـ **الشفاء: الهيات**. مراجعة وتقديم ابراهيم مدكور. تحقيق الاب قنواتي وسعيد زايد. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٠.
ـ **منطق المشرقيين**. تصنيف ابي علي ابن سينا. تقديم شكري النجار. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢.
ـ **النجاة مختصر الشفاء**. مراجعة ماجد فخري. بيروت: دار الآفاق، ١٩٨٥.
ـ تعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو، ضمن: **ارسطو عند العرب**.
ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. تحقيق أحمد امين وآخرين. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، [١٩٤٠ ـ ١٩٥٣]. ج ٢.
ابن العربي، أبو بكر. **العواصم من القواصم**. تحقيق عمار الطالبي. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١.

ابن عربي، أبو بكر محمد بن علي بن أحمد. **التفسير**.[القاهرة]: بولاق، ١٨٦٦. ٢ ج.
الفتوحات المكيّة. بيروت: دار صادر، [د.ت.]. ج ١.
ابن فارس، ابو الحسين احمد بن فارس بن زكريا. **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها**. القاهرة: ١٣٢٨ هـ.
ـ **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ١٣٦٦ - ١٣٧١.
ابن قتيبة، ابو محمد عبدالله بن مسلم. **عيون الأخبار: الحرب والفروسية**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٥. ج ١.
ابن المثنى، أبو عبيده معمر. **مجاز القرآن**. تحقيق فؤاد سزكين. القاهرة: مكتبة الخانجي، [١٩٥٤].
ابن منظور، محمد بن مكرّم [الأفريقي المصري]. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، [د. ت.]. مادة: وظف.
ابن ميمون، موسى. **دلالة الحائرين**. تحقيق حسن اتاي. [تركيا]: جامعة انقرة، ١٩٧٤.
ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحاق. **الفهرست**. تحرير غوستاف فلوغل. ليبزيغ: فوغل، ١٨٧١ - ١٨٧٢.
ابن الوليد، علي بن محمد. **الذخيرة في الحقيقة**. تحقيق محمد حسن الاعظمي. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧١.
ابن وهب الكاتب، أبو الحسين اسحاق بن ابراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب. **البرهان في وجوه البيان**. تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثة. بغداد: جامعة بغداد، [٣٣٥ هـ].
اخوان الصفا. **الرسالة الجامعة لاخوان الصفا وخلان الوفاء**. تحقيق جميل صليبا. [د. م.]: مطبعة الجامعة السورية، [د. ت.]. ج ١.
ـ **الرسائل**. بيروت: دار صادر، [د. ت.].
ارسطو. **التحليلات الأولى: القياس**. نقله تذارى. نشره عبد الرحمان بدوي، ضمن: منطق ارسطو. الكويت: وكالات المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، ١٩٨٠.
ـ **ما بعد الطبيعة**.
ـ **في النفس**. ترجمة اسحق بن حنين. نشر عبد الرحمن بدوي. القاهره: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤.
الأرسوزي، زكي. **المؤلفات الكاملة**. دمشق: مطابع الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ٧٢ - ٧٦. ٦ ج.
الأشعري، أبو الحسن. **مقالات الاسلاميين**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩. ٢ ج.
الأصبهاني، أبو نعيم. **حلية الأولياء**. القاهرة: ١٩٣٢. ج ١.
الايجي. **المواقف في علم الكلام**. [بيروت]: عالم الكتب، [د. ت.].
الباقلاني، ابو بكر محمد بن الطيب. **التمهيد**. تحقيق الاب رتشرد يوسف مكارثي. بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧.
بدوي، عبد الرحمان. **ارسطو عند العرب**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٥.

البصري، أبو الحسن. **المعتمد في أصول الفقه**. تحقيق محمد حميد الله. دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٨٤.
البغدادي، عبد القاهر. **اصول الدين**. استنبول: مدرسة الالهيات، دار الفنون، ١٩٢٨.
ـ **الفَرق بين الفِرق**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣.
التميمي، النعمان بن محمد بن منصور [القاضي]. **اختلاف اصول المذاهب**. تحقيق مصطفى غالب. بيروت: دار الاندلس، ١٩٧٣.
ـ **أساس التأويل**. تحقيق عارف تامر. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٠.
ـ **تأويل الدعائم**. تحقيق محمد حسن الاعظمي. القاهرة: دار المعارف، [١٩٦٧ ـ ١٩٦٩].
ـ **دعائم الاسلام**. تحقيق آصف بن علي اصغر فيضي. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥١ ـ ١٩٦٠.
التوحيدي، ابو حيان علي بن محمد. **الاشارات الالهية**. تحقيق وداد القاضي. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣.
ـ **الامتاع والمؤانسة**. تحقيق احمد امين. بيروت: مكتبة الحياة، [د. ت.]. ج ١.
ـ **البصائر والذخائر**. تحقيق ابراهيم الكيلاني. دمشق: [مكتبة اطلس ومطبعة الانشاء]، ١٩٦٤، ج ٣.
ـ «رسالة في العلوم.» في: **رسالتان لأبي حيان**. القسطنطينية: مطبعة الجوائب، ١٣٠١ هـ. (الأولى في الصداقة والصديق والثانية في العلوم)
ـ **الشامل**. تحقيق فيصل بدير عون، سهير محمد مختار وعلي سامي النشار. الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٩.
الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤. (سلسلة نقد العقل العربي، ١)
ـ **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.
ـ **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.
ط ٢. طبعة مزيدة ومنقحة. المغرب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢.
الجاحظ، عمرو بن بحر بن عثمان. **البيان والتبيين**. بيروت: دار احياء التراث العربي، [د.ت.]. ج ١.
ـ **كتاب الحيوان**. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: البابي، [١٩٣٨ ـ ١٩٤٥]. ج ٣.
ـ **رسائل الجاحظ**. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٥. ج ١.
الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**. تحقيق محمد بن تاويت. المغرب، تطوان: المطبعة المهدية، [؟ ـ ١٩٥]. المدخل.
الجرجاني، علي بن محمد. **تعريفات الجرجاني**.
ـ **شرح المواقف**. طبعة جديدة. بيروت: عالم الكتب، [د. ت.].
الجنيد. **الميثاق**. بيروت: مطبوعات كلية الآداب، الجامعة اللبنانية [د. ت.].
الجوزو، محمد علي. **مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠.
الجويني، ابو المعالي عبد الملك [امام الحرمين]. **البرهان في أصول الفقه**. مخطوط بالخزانة العامة، الرباط، رقم ٣٣٨، كتاني.

ـ **الكافية في الجدل**. تحقيق فوقية حسين عيسى الحلبي. القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ١٩٧٩.
الحامدي، ابراهيم بن الحسّين [الداعي الفاطمي اليمني]. **كنز الولد**. تحقيق مصطفى غالب. [د. م.]: دار الاندلس، ١٩٧٩.
حسان، تمام. **الأصول**. الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨١.
حسب الله، علي. **اصول التشريع الاسلامي**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤.
الحنبلي، أبو يعلى. **المعتمد في اصول الدين**. تحقيق وديع زيدان حداد. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤.
حوراني، يوسف. **البنية الذهنية الحضارية في المشرق المتوسطي الأسيوي القديم**. بيروت: دار النهار، ١٩٧٨.
الخطيب، محمد عجاج. **اصول الحديث ومصطلحه**. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٥.
خلاف، عبد الوهاب. **اصول التشريع الاسلامي**.
الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد. **كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد وما قصد به الكذب على المسلمين والطعن عليهم**. تحقيق البير نصري نادر. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د. ت.].
الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. التفسير الكبير: **مفاتيح الغيب**. القاهرة: المطبعة البهية المصرية، [١٩٣٨]. ج ١.
ـ **المباحث المشرقية في علم الألهيات والطبيعيات**. طهران: مكتبة الاسدي، ١٩٦٦. ج ١.
ـ **محصل الأفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤.
الرسي، القاسم. **اصول العدل والتوحيد**. في: «رسائل العدل والتوحيد.» تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١.
الرضي، الشريف. **نهج البلاغة**. شرحه محمد عبدة. بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، [د. ت.].
الرماني. «النكت في اعجاز القرآن.» في: **ثلاث رسائل في الاعجاز**. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].
الزجاجي، أبو القاسم. **الإيضاح في علل النحو**. تحقيق مازن المبارك. بيروت: دار النفائس، ١٩٨٢.
الزركان، محمد صالح. **فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية**. بيروت: دار الفكر، ١٩٦٣.
الزركشي، محمد بن بهادر. **البرهان في علوم القرآن**. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.]. ج ١.
الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل**. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.]. ج ٢.
االسجستاني، أبو يعقوب. **اثبات النبوات**. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٢.
سزكين، محمد فؤاد. **تاريخ التراث العربي**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧. ج ١
السكاكي، يوسف ابو يعقوب. **مفتاح العلوم**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.]. (نسخة مصورة).
السلمي، أبو عبد الرحمان. **حقائق التفسير**. مخطوط نشر علي زيعور. تفسير الصادق، في: **التفسير الصوفي للقرآن**. بيروت: دار الاندلس، ١٩٧٩.
السهروردي. **المطارحات**.

سيبويه، ابو بشر عمرو بن عثمان. **الكتاب**. القاهرة: المطبعة الاميرية، ١٨٨٩.
السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. **اتمام الدراية على هامش مفتاح العلوم للسكاكي**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].
ـــ **الاقتراح في علم أصول النحو**. حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣١٠ هـ.
ـــ **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**.
الشاطبي، أبو اسحق ابراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**. تحقيق عبدالله دراز. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.]. ج ٤.
الشافعي، محمد بن ادريس [الامام الشافعي]. **الرسالة**. تحقيق احمد شاكر. [القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٤٠].
الشعراني. **الطبقات الكبرى**. القاهرة: محمد علي صبيح، [د. ت.]. ج ١.
الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، [١٩٦٨]. ٣ ج.
ـــ **نهاية الاقدام في علم الكلام**. نشر الفرد جيوم. بغداد: مكتبة المثنى، [د. ت.].
شيدز، هانز هيوقل. **الانسان الكامل عند المسلمين**. ترجمة عبد الرحمن بدوي. فصل: «الانسان الأول في الديانات الايرانية».
الشيرازي، مؤيد الدين. **المجالس المؤيدية**.
الطوسي، أبو نصر السراج. **اللمع**. تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد القادر. بغداد: مطبعة المثنى؛ القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠.
عبد الجبار بن أحمد، أبو الحسن [القاضي]. **شرح الأصول الخمسة**. استانبول: مكتبة احمد الثالث، ٧٥٦.
ـــ **متشابه القرآن**. تحقيق عدنان محمود زرزور. القاهرة: دار التراث، ١٩٦٦.
ـــ **المحيط بالتكليف**. تحقيق عمر السيد عزمي. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف [والطباعة والنشر]، ١٩٦٥.
ـــ **المغني في ابواب التوحيد والعدل**. القاهرة: وزارة الثقافة والارشاد، ١٩٦٠ ـ ١٩٦١. ١٦ ج.
العراقي، الحافظ. **التقييد والإيضاح لما اطلق واغلق من شرح مقدمة ابن الصلاح**. تحقيق محمد عثمان. بيروت: ١٩٦٩.
العسكري، أبو هلال. **كتاب الصناعتين الكتابة والشعر**. تحقيق مفيد قمحة. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١.
ـــ **الفروق في اللغة**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠.
عويس، منصور محمد. **ابن تيمية ليس سلفياً**. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٠.
الغزالي، ابو حامد محمد بن محمد الغزالي. **احياء علوم الدين**. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.]. ج ١.
ـــ **الاقتصاد في الاعتقاد**. تحقيق عادل العوا. بيروت: دار الامانة، ١٩٦٩.
ـــ **تهافت الفلاسفة**. تحقيق سليمان دنيا. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.

ـ **فضائح الباطنية**. تحقيق عبد الرحمن بدوي. طبعة جديدة. الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، [د. ت.].
ـ **القسطاس المستقيم**. تحقيق فيكتور شلحت. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٨.
ـ **المستصفى من علم الأصول**. بولاق: المطبعة الاميرية، ١٣٢٢ هـ. بذيله: **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**. ج ١.
ـ **مشكاة الأنوار**. تحقيق ابو العلا عفيفي. القاهرة: الدار القومية للطباعة، ١٩٦٤.
ـ **معيار العلم**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١.
ـ **المقصد الأسنى في شرح معاني اسماء الله الحسنى**. الدار البيضاء: دار الطباعة الحديثة، [د. ت.].
ـ **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**. تحقيق جميل صليبا وكامل عياد. بيروت: دار الاندلس، ١٩٨١.
غرديه، لويس وجورج قنواتي. **فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية**. نقله الى العربية صبحي صالح وفريد جبر. بيروت: دار العلم للملايين، [١٩٦٧].
الفارابي، ابو نصر محمد. **آراء أهل المدينة الفاضلة**. تحقيق البير نادر. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩.
ـ **احصاء العلوم**. تحقيق عثمان امين. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٨.
ـ **الالفاظ المستعملة في المنطق**. تحقيق محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨.
ـ **كتاب الحروف**. تحقيق محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠.
ـ **رسالة في العقل**.
ـ **السياسة المدنية الملقب بـ: مبادىء الموجودات**. تحقيق فوزي متري النجار. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤.
ـ **الملة**. تحقيق محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٧.
الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها**. الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٧٩.
الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد. **معاني القرآن**. تحقيق احمد يوسف النجاتي وغيره. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٥ ـ ١٩٧٣. ج ٣.
ج ١: تحقيق محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٥.
ج ٢: تحقيق محمد علي النجار. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦.
ج ٣: تحقيق عبد الفتاح اسماعيل شلبي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣.
القشيري، عبد الكريم بن هوازن. **الرسالة**. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].
ـ **لطائف الاشارات**. تحقيق ابراهيم بسيوني. ط ٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١.
القفطي، ابو الحسن علي بن يوسف. **اخبار العلماء بأخبار الحكماء**. مختصر الزوزني. ليبزغ: ١٩٠٣.
كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونانية**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨.
الكرماني، أحمد حميد الدين. **راحة العقل**. تحقيق مصطفى غالب. بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٧.
الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب. **اصول الكافي**. طهران: ١٢٧٨.
الكندي، أبو يوسف يعقوب بن اسحق. **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى** ضمن **رسائل الكندي**. تحقيق عبد الهادي ابو ريدة. ط ٢. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٨.

كوربان، هنري. **تاريخ الفلسفة الاسلامية**. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦٦. المقدمة: موسى الصدر. (الترجمة العربية)

لوكاشيفيتش، يان. **نظرة القياس الارسطية**. ترجمة عبد الحميد صبرة. الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦١.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. **الكامل**. تحقيق زكي مبارك. القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٣٧. ج ٣.

المحاسبي، أبو عبدالله الحارث بن اسد. رسالة في مائية العقل. في: قوتلي، حسين (محقق). **العقل وفهم القرآن**. بيروت: دار الفكر، ١٩٧١.

المرزوقي، ابو علي احمد بن محمد. **الأزمنة والامكنة**. [الهند]: حيدر أباد، ١٣٣٢ هـ.

المسدي، عبد السلام. **التفكير اللساني في الحضارة العربية**. تونس: المكتبة العربية، ١٩٨١.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. تحقيق يوسف اسعد داغر. بيروت: دار الاندلس، ١٩٦٥.

المظفر، محمد رضا. **عقائد الشيعة الامامية**. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٨١.

المكي، أبو طالب محمد بن علي بن عطية. **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد الى مقام التوحيد**. القاهرة: ١٩٣٣.

النشار، علي سامي. **الفكر الفلسفي في الاسلام**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١.

ـــ **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩. ج ٢.

النيسابوري، أبو رشيد. **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**. تحقيق معن زيادة ورضوان السيد. بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٧٩.

الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان. **كشف المحجوب**. ترجمة اسعاد عبد الهادي قنديل. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠.

٢ ـ الاجنبية

Aristote. *Les Secondes analytiques.*

— *L'interprétation.*

— *Métaphisique.*

— *Les Topiques.*

Corbin, Henry. *Temps cyclique et gnose ismaélième.* [s.l.]: Berg International, 1982.

Duhem, Pierre M. *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic.* 2. éd. Paris: Hermann, 1954.

Le R. P. Festugière. *La révélation d'Hermés Trismegiste.* Paris: Les belles lettres, 1981.

Gusdorf, G. *Les origines des sciences humaines.* Paris: Payot. 1967.

Hamelin, *Les Système d'Aristote.* Paris: Urin, [s.a.].

Hermes Trimegiste. *Corpus hermeticum.* Traduction par A.J. Festugière. Paris: Les belles lettres, 1945-54.

Hutin, Serge. *Les guostiques*. (Collection que Sais-je)

Jambet, Cf. Christian. *'.a Logique des orientaux*. Paris: Seuil , [s.a.].

Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philopsophie*. Revue par MM les Membres et Correspondants de la Société française de philosophie. 8 éd. Paris: Presses universitaires de France, 1980. (Société française de philosophie).

Perelman, Chaim et obbrechts Tyteca. *Traite de l'argumantation*. [Bruxelles]: Editions de l'Université de Bruxelles, 1926.

Puech, Henry - Charle. *Enquête de la guase*. Paris: Gallimard, 1978. vol 1.

Rivaud, A. *Histoire de la philosophie*. Paris: Presses universitaires de France, 1960. vol. 1.

فهرس

(ب)

(ح)

(خ)

(د)

(ص)

(ض)

(ط)

(ظ)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)



من منشورات
مركز دراسات الوحدة العربية

- المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)
(٢١٦ ص ـ ٤,٥٠ $) .... د. خلدون حسن النقيب
- المجتمع والدولة في المشرق العربي (٣٢٠ ص ـ ٦,٥٠ $) .... د. غسان سلامة
- المجتمع والدولة في المغرب العربي (١٥٦ ص ـ ٣ $) .... د. محمد عبد الباقي الهرماسي
- الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي (٤٢٤ ص ـ ٨,٥٠ $) .... ندوة فكرية
- العرب ومستقبل النظام العالمي (٢٩٢ ص ـ ٦ $) .... د. عبد المنعم سعيد
- العرب ودول الجوار الجغرافي (٦٣٦ ص ـ ٤,٥٠ $) .... د. عبد المنعم سعيد
- الاقباط والقومية العربية ـ دراسة استطلاعية ـ (٢٣٦ ص ـ ٥ $) .... د. أبو سيف يوسف
- يوميات ووثائق الوحدة العربية ١٩٨٦ (٨٦٤ ص ـ ١٧,٥٠ $) .... مركز دراسات الوحدة العربية
- دراسات في الحركة التقدمية العربية (٣٨٠ ص ـ ٧,٥٠ $) .... ندوة فكرية
- العسكريون العرب وقضية الوحدة (٤٨٦ ص ـ ٩,٥٠ $) .... د. مجدي حماد
- البعد القومي للقضية الفلسطينية: فلسطين بين القومية العربية والوطنية الفلسطينية
(سلسلة اطروحات الدكتوراه (١٠) (٢٧٦ ص ـ ٥,٥٠ $) .... د. ابراهيم ابراش
- صورة العرب في عقول الامريكيين (٢٦٨ ص ـ ٥,٥٠ $) .... د. ميخائيل سليمان
- السياسة الخارجية الفرنسية إزاء الوطن العربي منذ عام ١٩٦٧
(سلسلة اطروحات الدكتوراه (٩) (٢٦٨ ص ـ ٥,٥٠ $) .... د. بو قنطار الحسان
- الأدب العربي: تعبيره عن الوحدة والتنوع ـ بحوث تمهيدية (٤٤٠ ص ـ ٩ $) .... مجموعة من الباحثين
- حيازة التكنولوجيا المستوردة من اجل التنمية الصناعية:
مشكلات الاستراتيجية والادارة في الوطن العربي (٢٥٢ ص ـ ٥ $) .... ندوة فكرية
- وحدة المغرب العربي (٢٥٤ ص ـ ٥ $) .... ندوة فكرية
- التنمية المستقلة في الوطن العربي (١٠٠٢ ص ـ ٢٢ $) .... ندوة فكرية
- الهوية القومية في السينما العربية (٢٧٦ ص ـ ٥,٥٠ $) .... مجموعة من الباحثين
- العقد العربي القادم: المستقبلات البديلة (٤٦٨ ص ـ ٩,٥٠ $) .... ندوة فكرية
- تجديد الحديث عن القومية العربية والوحدة (٢٧٢ ص ـ ٥,٥٠ $) .... د. سعدون حمادي
- الأبعاد التربوية للصراع العربي ـ الاسرائيلي (٥٢٤ ص ـ ١٠,٥٠ $) .... ندوة فكرية
- بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية.
(نقد العقل العربي (٢)) (٦٠٠ ص ـ ١٢ $) .... د. محمد عابد الجابري

سلسلة الثقافة القومية

- حقوق الانسان في الوطن العربي (١) (١٨٠ ص ـ ٢ $) .... حسين جميل
- عن العروبة والاسلام (٢) (٤٧٦ ص ـ ٥ $) .... د. عصمت سيف الدولة
- الوطن العربي الجغرافية الطبيعية والبشرية (٣) (١٨٤ ص ـ ٢ $) .... ناجي علوش



د. محمد عابد الجابري

■ ولد في المغرب عام ١٩٣٦.
■ حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط.
■ أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام ١٩٦٧.
■ له العديد من الكتب المنشورة، منها:
- أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، ١٩٧٣.
- مدخل إلى فلسفة العلوم، ١٩٧٦ (جزءان).
- من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ١٩٧٧.
- نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ١٩٨٠.
- حوار المشرق والمغرب (مؤلف مشارك)، ١٩٩٠.
- الديمقراطية وحقوق الإنسان، ١٩٩٤.
- وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، الطبعة الثانية، ١٩٩٤.
- فكر ابن خلدون - العصبية والدولة، الطبعة السادسة، ١٩٩٤.
- حفريات في الذاكرة، ١٩٩٧.
- قضايا في الفكر المعاصر: العولمة - صراع الحضارات - العودة إلى الأخلاق - التسامح - الديمقراطية ونظام القيم - الفلسفة والمدينة، ١٩٩٧.
- مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب، الطبعة الثانية، ١٩٩٧.
- ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص، ١٩٩٨.
- تكوين العقل العربي، الطبعة السابعة، ١٩٩٨.
- المسألة الثقافية في الوطن العربي، الطبعة الثانية، ١٩٩٩.
- الخطاب العربي المعاصر، الطبعة السادسة، ١٩٩٩.
- إشكاليات الفكر العربي المعاصر، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٠.
- العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٠.
- مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن، ٢٠٠٦.
- فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول (٢٠٠٨)، القسم الثاني، ط ٢ (٢٠٠٩)، القسم الثالث (٢٠٠٩).

علي مولا

الطبعة التاسعة

الثمن: ٢٠ دولاراً
أو ما يعادلها

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb